

# عام فکری مغالطے

<https://realisticapproach.org>

علی عباس جلاپوڑی



# عام فکری مغالطے

علی عباس جلالپوری

Jurat-e-Behqiq

تخلیقات

تخلیقات: 6 بیگم روڈ، مزنگ، لاہور۔ فون: 042-37238014

## جملہ حقوق محفوظ ہیں

نام کتاب : عام فکری مقالے

ناشر : ”تخلیقات“ لاہور

اہتمام : لیاقت علی

سن اشاعت : 2013ء

ٹائٹل : سہیل احمد

پرنٹر : زاہد بشیر پرنٹرز، لاہور

صفحات : 200 صفحات

قیمت : -300 روپے

**تخلیقات: 8 بیگم روڈ، مزنگ، لاہور۔ فون: 042-37238014**

ای میل: [takhleeqat@yahoo.com](mailto:takhleeqat@yahoo.com) [www.takhleeqatbooks.com](http://www.takhleeqatbooks.com)

# انتساب

خالہ صاحبہ مرحومہ  
کی  
یاد میں

Jurat-e-Tehqiq

”انسان دیکھے جاسکتے ہیں ٹٹولے جاسکتے ہیں تم انہیں پکڑ سکتے ہو ان پر حملہ کر سکتے ہو اور قید کر کے ان پر مقدمہ چلا سکتے ہو اور انہیں تختہ دار پر لٹکا سکتے ہو۔

لیکن خیالات پر اس طرح قابو نہیں پایا جاسکتا۔ وہ نامحسوس طور پر پھیلتے ہیں نفوذ کر جاتے ہیں چھپ جاتے ہیں اور اپنے مٹانے والوں کی نگاہوں سے مخفی ہو جاتے ہیں۔ روح کی گہرائیوں میں چھپ کر نشوونما پاتے ہیں پھیلتے پھولتے ہیں جڑیں نکالتے ہیں۔ جتنا تم ان کی شانیں جو بے احتیاطی کے باعث ظاہر ہو جائیں گاٹ ڈالو گے اتنا ہی ان کی زمین دوز جڑیں مضبوط ہو جائیں گی۔“

(الگوٹڈر ڈوما)

# مشمولات

9	پیش لفظ
11	1- یہ کہ تاریخ اپنے آپ کو دہراتی ہے!
18	2- یہ کہ بے راہ روی کا نام آزادی ہے!
34	3- یہ کہ باضی کتنا اچھا زمانہ تھا!
43	4- یہ کہ فلسفہ جاں بلب ہے!
62	5- یہ کہ انسانی فطرت ناقابل تغیر ہے!
70	6- یہ کہ وجدان کو عقل پر برتری حاصل ہے!
81	7- یہ کہ دولت مسرت کا باعث ہوتی ہے!
93	8- یہ کہ تصوف مذہب کا مجو ہے!
119	9- یہ کہ عشق ایک مرض ہے!
136	10- یہ کہ اخلاقی قد ریں ازلی وابدی ہیں!
154	11- یہ کہ عورت مرد سے کہتر ہے!
167	12- یہ کہ فن برائے فن کار ہے!
181	13- یہ کہ انسان فطرتاً خود غرض ہے!
187	14- یہ کہ ریاست اور مذہب لازم و ملزوم ہیں!
198	اصطلاحات



## پیش لفظ

ہم اُن عقائد کو جو ہمیں ورثے میں ملتے ہیں یا جنہیں ہم اپنے تہذیبی ماحول سے اخذ کرتے ہیں بغیر سوچے سمجھے قبول کر لیتے ہیں۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ انسان فکری لحاظ سے پہل پسند واقع ہوا ہے اور غور و فکر سے جی چراتا ہے۔ دوسری یہ کہ جامد رسوم فکر ہمارے حراج عقلی میں اس حد تک نفوذ کر جاتی ہیں کہ ان کی جانچ پرکھ کا عمل خاصا اذیت ناک ہوتا ہے۔ عمر کے گزرنے کے ساتھ ہمارا ذہن اُس دودکش کی طرح دھندلا جاتا ہے جسے ایک مدت سے صاف نہ کیا گیا ہو۔ ہم اس کے جالوں سے مانوس ہو جاتے ہیں اور اسے سنت سنت کر رکھتے ہیں۔ ہم نہیں چاہتے کہ انہیں صاف کیا جائے۔ ہم ڈرتے ہیں کہ انہیں جھاڑ پونچھ دیا گیا تو روشنی کی چمک دمک سے ہماری آنکھیں خمرہ ہو جائیں گی اور وہ شکوک و شبہات جو اہمال و ابہام کے پر اسرار دھندلکے میں لپٹے ہوئے تھے اجاگر ہو کر ہمیں پریشان کرنے لگیں گے۔ ظاہر ہے کہ غصے تعصبات اور معتقدات کی تاریکی خواہ کتنی ہی پرسکون ہو، فکری صداقت کی روشنی کا بدل نہیں بن سکتی۔

راقم نے ”عام فکری مقابلے“ لکھ کر سوچ کے ٹھہرے ہوئے پانی میں چند کنگر پھینک دیئے ہیں اس امید کے ساتھ کہ سطح آب پر اٹھتی ہوئی چند منٹھی منی لہریں کناروں تک پھیل جائیں گی۔

علی عباس جلاپوری

لاہور

دسمبر 1973ء

”ایک نئے عالم کی ضرورت ہے۔ نیا عالم کہاں ہے؟ روشن مستقبل کہاں ہے؟ ان میں سے فی الحال کوئی بھی دکھائی نہیں دے رہا۔ یہ مقلدین کے ہاتھوں صورت پذیر نہیں ہوگا بلکہ مصلحین اس کی تعمیر کریں گے۔ وہ باقی جن کے پاس ایک واضح لائحہ عمل ہوگا، افراد جن کے پاس نئے نئے خیالات ہوں گے۔ وہ لوگ جو دلیرانہ ایک کٹھن راستے پر چل کھڑے ہوں گے جب کہ دونوں طرف سے ان پر حیروں کی بوچھاڑ پڑ رہی ہوگی۔“

(کوئی شعر)



## یہ کہ تاریخ اپنے آپ کو دہراتی ہے!

یہ فکری مغالطہ کہ تاریخ اپنے آپ کو دہراتی ہے، زمان کے دولابی تصور سے یاد گار ہے۔ قدماء یونان زمان کو غیر حقیقی سمجھتے تھے اور اس کی دولابی حرکت کے قائل تھے۔ غیر حقیقی سے ان کا مطلب یہ تھا کہ زمان کا نہ کوئی آغاز ہے اور نہ انجام۔ کائنات قدیم سے اسی صورت میں موجود ہے اور ابداً باوجود اسی طرح موجود رہے گی کیوں کہ زمان اور مادہ غیر مخلوق ہیں۔ زمان کو حقیقی مانا جائے تو اس کا ایک نقطہ آغاز تسلیم کرنا پڑے گا اور اس کے ارتقا اور انجام کو بھی ماننا پڑے گا۔ اکثر آریائی اقوام زمان کے دولابی تصور کی قائل رہی ہیں۔ ہندوؤں کا عقیدہ بھی یہی ہے البتہ ایرانیوں کو مستثنیٰ سمجھا جاسکتا ہے کہ زردشت کے خیال میں زمان حقیقی ہے اور اس کی حرکت مستقیم ہے یعنی اس کا آغاز بھی ہے اور انجام بھی ہوگا۔ یہ نقطہ نظر ظاہراً اشورینوں اور بابلیوں سے مستعار ہے جو دوسرے سامیوں کی طرح زمان کو حقیقی سمجھتے تھے اور اس کی مستقیم حرکت کے قائل تھے۔ ہندو اور یونانی سامیوں کے اس نظریے سے اتنے متاثر نہیں جتنے کہ قرب مکان کے باعث ایرانی ہوئے تھے۔ آریائی قبائل کے عروج اور یلغار نے سامی اقوام کی سیاسی طاقت کا خاتمہ کر دیا لیکن سامی الاصل یہودی بدستور زمان کے حقیقی ہونے کے تصور پر قائم رہے۔ بہر حال تاریخ کا دولابی تصور اور اس سے پیدا شدہ فکری مغالطہ فلاسفہ یونان اور رواقیین<sup>1</sup> کے نظریہ زمان کی صدائے بازگشت ہے۔ سب سے پہلے اٹالوی مفکر تاریخ و پچھ<sup>2</sup> نے اسے شرح و بسط سے پیش کیا تھا۔

دیکھ کے خیال میں ہر قوم ایک دائرے میں چکر لگاتی ہے۔ اس کا آغاز بربریت یا عہد شجاعت سے ہوتا ہے۔ پھر وہ تہذیب و تمدن کے معراج کمال کو پہنچ کر عقلی تنزل کا شکار ہو جاتی ہے جسے اس نے ”فکر کی بربریت“ کا نام دیا ہے۔ یہاں دائرے کا ایک سرا دوسرے سرے سے مل جاتا ہے اور قوم دوبارہ اپنا سفر شروع کر دیتی ہے البتہ اب اتنا فرق ضرور ہوتا ہے کہ اس میں سابقہ تمدن کی قدروں کا شمول ہو جاتا ہے۔ چنانچہ دیکھو کہتا ہے کہ تاریخ اپنے آپ کو دہرائی رہتی ہے۔ اس عمل کو اس نے Ricorsi کا نام دیا ہے۔ بعض مورخین نے یونانی و رومی تاریخ کے حوالے سے اس چکر کو یوں پیش کیا ہے کہ عہد بربریت میں کسی قوم میں پنچایت کا نظام موجود ہوتا ہے۔ جب یہ قبائل معاشی دباؤ کے تحت تنزل پذیر تمدنوں پر تاخت کرتے ہیں تو فوجی سردار برسر اقتدار آ جاتے ہیں جو بعد میں بادشاہ بن جاتے ہیں۔ شایستہ کا دور ٹوٹا ٹوکوں برائیوں کی پرورش کرتا ہے اور سامان پیش کی فراوانی قوم کے عزم و عزیمت کو سلب کر لیتی ہے۔ حکومت کی طرف سے عائد کئے ہوئے محصولات عوام کا خون چوس لیتے ہیں جس سے وہ سرکشی پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ شایستہ کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور جمہوریت کا دور دورہ ہو جاتا ہے۔ رفتہ رفتہ جمہوریت کے پردے میں چند خاندان متحد ہو کر طاقتور بن جاتے ہیں اور اپنے اقتدار کو بحال رکھنے کے لیے سازشوں کا جال بچھا دیتے ہیں اور ملک کی دولت پر متصرف ہو جاتے ہیں۔ عوام کی حالت بدستور زار و زیوں رہتی ہے، انہیں نجات دلانے کے بہانے کوئی نہ کوئی ڈکٹیٹر برسر اقتدار آ جاتا ہے اس شخص کے مرنے پر پھر انتشار و خلعشار کا ظہور ہوتا ہے اور یہ چکر اسی طرح چلتا رہتا ہے۔

عملی تاریخ کا یہ دو لابی تصور قدرتا جبریت پر مبنی ہوتا ہے۔ چنانچہ منسکو اور سپننگر اپنے فلسفہ تاریخ میں جبر مطلق کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ عین اس وقت جب کوئی تمدن عروج کی بلندیوں کو پہنچ جاتا ہے اس کا تنزل بھی شروع ہو جاتا ہے کیوں کہ اس کے بطون میں ایسے عناصر پیدا ہو جاتے ہیں جو بلا آخر اس کی تخریب اور تباہی کا باعث ہوتے ہیں۔ گویا تمدن خود تمدن کا سب سے بڑا دشمن ہے۔ یہ مورخین تمدن کو انسانی عمر کے مماثل قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اقوام بھی انسان کی طرح پیدائش، بچپن، شباب، کبوت اور موت کے مراحل سے دوچار ہوتی ہیں۔ جس طرح انسان کے شباب کا نقطہ عروج بڑھاپے کا نقطہ آغاز ہے اسی طرح تمدن کی ترقی اس کے زوال کا پیش خیمہ بن جاتی ہے۔ جبریت کا

یہ نظریہ بدامنه گہری یاسیت کو ختم دیتا ہے۔ جب انسان کو پہلے سے ہی اپنی تمام کوششوں کی بے حاصلی اور بے ثمری کا یقین ہو جائے تو اس کا دلولہ اقدام اور جوش عمل سرد پڑ جاتا ہے اور وہ تسخیر فطرت پر کمر بستہ ہونے کی بجائے فنا اور موت پر غور کرنے لگتا ہے۔ مزید برآں جبر مطلق کا یہ تصور ترقی کے خیال کو باطل کر دیتا ہے۔ جب عمل تاریخ کی گردش دولابی ہوگی تو ارتقاء کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیوں کہ عمل ارتقاء تو محض مستقیم پر ہی ممکن ہوتا ہے۔ دائرے میں ترقی کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ نتیجتاً جن مؤرخین نے تاریخ کے اپنے آپ کو دہرانے کا خیال پیش کیا ہے وہ جبر و قنوطیت کے مبلغ بھی بن گئے ہیں اور انہوں نے نوع انسان کو اپنے مستقبل سے مایوس کر دیا ہے۔

نظر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوا کہ تاریخ کے اپنے آپ کو دہراتے رہنے کا مطالعہ ڈولیدگی فکری کا نتیجہ ہے۔ جو مؤرخین اس کے قائل ہیں انہوں نے تمدن نوع انسان کے ارتقاء کا سیر حاصل مطالعہ کرنے یا اس کے مقدر کا من حیث المجموع جائزہ لینے کی بجائے مختلف اقوام کی تاریخ کا علیحدہ علیحدہ تجزیہ کیا ہے اور چونکہ اس کوشش سے حاصل ہوئے ہیں انہیں نوع انسان کے مقدر پر چسپاں کر دیا ہے۔ انہوں نے انسانوں کو بچپن، شباب، کھولت اور موت کے مراحل سے گزرتے ہوئے دیکھ کر یہ نتیجہ تو اخذ کر لیا کہ تمام انسان فانی ہیں لیکن اس نتیجہ سے صرف نظر کر لی کہ انسانوں کے مرتے رہنے کے باوجود نوع انسان غیر فانی ہے بالفاظ دیگر وہ اقوام و مل کے تمدنوں کے آغاز، عروج اور خاتمے پر تو بھٹکیں کرتے رہے لیکن یہ نہ سوچا کہ ان مختلف تمدنوں کے فنا ہو جانے کے باوجود تمدن نوع انسان باقی و برقرار ہے۔ مسئلہ زیر غور کو اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو جہاں عمل تاریخ کے دولابی تصور کا ابطال ہوتا ہے وہاں اس کے نتیجے میں جبر و یاسیت کے جو تصورات پیدا ہوتے ہیں وہ بھی حیات افروز رجائیت میں بدل جاتے ہیں۔ مؤرخین نے سمیری، بابلی، فنیقی، مصری وغیرہ تمدنوں کا الگ الگ مطالعہ کر کے ہر ایک کا مقام معین کرنے کی کوشش کی ہے۔ خالص مؤرخانہ زاویہ نگاہ سے اس نوع کا مطالعہ بے شک مفید مطلب ہو سکتا ہے لیکن اس مطالعے سے فلسفہ تاریخ مرتب کیا جائے تو گونا گوں غلط فہمیوں کے پیدا ہونے کا احتمال ہے۔ کیوں کہ ہر مؤرخ اپنی ہی قوم کے تمدنی کارناموں کو بڑھا چڑھا کر پیش کرتا ہے اور اس شخص کی طرح جو ہر وقت دوسروں کی تنقیدیں کر کے اپنی انا کی پرورش کرتا رہتا ہے،



دوسری اقوام کی تمدنی فتوحات کا اعتراف کرنے میں بکل سے کام لیتا ہے جس سے توازن فکر و نظر کی ایک گونہ جراحت ہوتی ہے۔ یہ انداز نظر اس دور سے یادگار ہے جب لوگ اپنے آپ کو یونانی، مصری، ہندی، عرب وغیرہ سمجھتے تھے انسان خیال نہیں کرتے تھے۔ ہمارے زمانے میں سائنس کی حیرت انگیز ایجادات اور انکشافات کے باعث چاروں طرف قومیت اور وطنیت کی سنگین دیواریں بریکو کی شہر پتہ کی طرح منہدم ہو رہی ہیں اور روز بروز یہ احساس قوی سے قوی تر ہوتا جا رہا ہے کہ رنگ و نسل کے اختلافات سطحی اور فردی ہیں اور انسانوں میں بحیثیت انسان ہونے کے کوئی فرق نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ خود غرض، شک نظر اور مفاد پرست سیاست دان وحدتِ نوع انسان کو پارہ پارہ کرنے کی کوششوں میں مصروف ہیں۔ لیکن وائز لیس، ریڈار، ہوائی جہاز اور اخبارات و رسائل نے زمین کی مٹا ہئی کھینچ دی ہیں اور مختلف ممالک کے باشندے ایک دوسرے کے قریب آ کر محسوس کرنے لگے ہیں کہ تمام انسانوں کے احساسات بنیادی طور پر ایک جیسے ہیں، ضروریات ایک جیسی ہیں، مفاد ایک جیسے ہیں۔ یہ خیال نسل، رنگ اور زبان کے تعصبات کو آہستہ آہستہ مٹا رہا ہے۔ جناب عیسیٰ ابن مریم اور مارکس آرمیس نے وحدتِ نوع انسان کا جو خواب دیکھا تھا اس کی تعبیر کا وقت قریب آ گیا ہے۔ اس حقیقت کے پیش نظر فی زمانہ اس بات کی اشد ضرورت ہے کہ مصری، یونانی، بائبلی تمدنوں کی تاریخیں لکھنے کی بجائے تمدنِ نوع انسان کے آغاز و ارتقاء کا جائزہ لیا جائے اور بالفاظ سچے فکر بظلمتِ نظر کی بجائے کو پرنگی زاویہ نگاہ کو بروئے کار لایا جائے۔ تمدنِ عالم کا یہ مطالعہ اس فکری مطالعے کو دور کرنے میں مدد دے گا کہ عمل تاریخ دوا بی ہے یا تاریخ اپنے آپ کو دہراتی رہتی ہے۔ اس مطالعے سے ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ بنی نوع انسان کس طرح شعور کی بیداری کے ساتھ حیوانات کی صف سے جدا ہوئے اور عقل و فکر کی نشوونما کے ساتھ وحشت و بربریت کے اددار سے نکل کر زرعی دور میں داخل ہوئے، کس طرح زرعی انقلاب نے شکار کے عہد کا خاتمہ کیا۔ کھیتی باڑی نے انسان کو بستیاں بسانے پر مجبور کیا۔ اس نے شہر بسائے اور مملکت کی بنیاد پڑی۔ املاک کے تصور نے جہاں تمدن کی تائیس کی وہاں قلب انسان میں استبداد اور تعصب کے تحریمی جذبات کی پرورش کی اور رفتہ رفتہ اس نے کمزوروں کو لوٹڈی غلام بنا کر ذاتی املاک میں شامل کر لیا۔ ہم جان جائیں گے کہ کس طرح زرعی انقلاب کے بعد عورت

اپنے مقام رفیع سے گر گئی۔ سلاطین کے وجود میں شایستہ اور مذہب کا اتحاد عمل میں آیا اور بادشاہ اپنے زمانے کا سب سے بڑا مذہبی پیشوا سمجھا جانے لگا۔ وہ اپنے آپ کو آسمان یا آفتاب کا بیٹا ظاہر کرتا جس کی اطاعت ہر شخص پر مذہباً فرض ہو گئی۔ اس طرح معبد اور تخت صدیوں تک ایک دوسرے کو سہارا دیتے رہے۔ بایں ہمہ زرعی معاشرے میں شکار کے عہد کی بعض روایات عرصہ دراز تک باقی رہیں۔ ان میں سب سے زیادہ خوفناک روایت یہ تھی کہ طاقتور کمزور کے جان و مال پر متصرف ہونے کا پیدائشی حق رکھتا ہے۔ ان تمام برائیوں کے باوجود زرعی معاشرہ شکار کے عہد کے مالکی نظام پر فوقیت رکھتا تھا۔ اس میں سائنس، مذہب اور فنون لطیفہ کی تائیس عمل میں آئی۔ سائنس کے انکشافات و ایجادات ہوئے جن کے طفیل انسان فطرت سے دہشت زدہ ہونے کی بجائے اس سے نبرد آزما ہونے کے منصوبے باندھنے لگا۔ سائنس نے اس کے اعتماد نفس کو تقویت دی اور اسے قدیم اوبہام و خرافات سے نجات دلائی۔ جس سے وہ فطرت کے عناصر اور اجرام سادی کی پوجا کرنے کی بجائے ان کی تسخیر پر آمادہ ہو گیا۔ زرعی معاشرہ دس ہزار برس تک قائم رہا تا آنکہ انیسویں صدی میں صنعتی انقلاب برپا ہوا جس نے اسے جڑوں تک ہلا کر رکھ دیا۔

صنعتی انقلاب کو برپا ہوئے صرف ڈیڑھ سو برس گزرے ہیں لیکن اس کے اثرات زرعی معاشرے میں ہر کہیں نفوذ کر چکے ہیں اور آہستہ آہستہ اس کے نظام کو کھوکھلا کر رہے ہیں۔ صنعتی انقلاب کا آغاز انگلستان میں ہوا تھا۔ چند ہی برسوں میں اس کا شیوع تمام مغربی ممالک میں ہو گیا۔ چابجا کارخانے کھل گئے۔ کلوں کی ایجاد نے صنعت و حرفت میں انقلاب برپا کر دیا۔ کارخانوں کے لیے کپے مواد کی ضرورت تھی اور مصنوعات کی فروخت کی منڈیاں درکار تھیں۔ چنانچہ مغربی اقوام نے ایشیا اور افریقہ پر بزدل شمشیر قبضہ کیا۔ ملوکیٹ نے تجارت اور کاروبار کو فروغ دیا تھا۔ تجارت کی توسیع نے ایک نئی قسم کی ملوکیٹ کو جنم دیا جسے تجارتی یا اقتصادی ملوکیٹ کہا جاسکتا ہے۔ نوآبادیوں کی تقسیم پر مغربی اقوام میں چپقلش کا آغاز ہوا، جو دو عالمگیر جنگوں پر ختم ہوئی۔ یہ جنگیں بظاہر آزادی اور اخلاقی قدروں کے تحفظ کے لیے لڑی گئی تھیں لیکن ان کے پس پردہ ملوکیٹ کا دیو پائے کو ب تھا۔ صنعتی انقلاب کی روز افزوں اشاعت کے ساتھ ہر کہیں بڑے بڑے کارخانے قائم ہو گئے۔ کلوں نے دست کاریوں کا خاتمہ کر دیا تھا۔ اس لیے کاریگروں اور

مزدوروں نے جوق در جوق کارخانوں کا رخ کیا۔ ایک دن میں مزدور اور کارنگر اپنی اُجرت سے کئی گنا زیادہ قیمت کی جنس پیدا کرتا تھا جس سے کارخانہ داروں کو بے انتہا نفع ہونے لگا۔ لیکن کارنگر اور مزدور کی حالت بدستور زیوں رہی۔ وہ دن بھر کی محنت سے صرف اتنا کماسکا جس سے اس کی ابتدائی ضروریات بمشکل پوری ہوتیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ سرمایہ داروں اور مزدوروں میں کشمکش شروع ہوگئی۔ یہ کشمکش ابھی جاری ہے لیکن طوفان کے پیش رو تھکے تارے ہیں کہ نتیجہ کیا ہوگا۔

منہتی انقلاب کے برپا ہونے سے شاہی استبداد کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ جو دو چار بادشاہ باقی بچ رہے ہیں ان کی حیثیت بھی شاہِ طہرچ سے زیادہ کی نہیں ہے۔ جمہوریت کو ہر کہیں فروغ ہو رہا ہے۔ عوام بیدار ہو گئے ہیں اور ان میں اپنے حقوق کی طلب اور پاسپانی کا بے پناہ جذبہ پیدا ہو گیا ہے۔ سائنس کی ایجادات نے منہتی انقلاب برپا کیا تھا، منہتی انقلاب نے سائنس کی ایجاد و انکشاف کی رفتار کو تیز کر دیا ہے۔ چنانچہ گذشتہ پچاس ساٹھ برسوں میں سائنس کو جتنی ترقی نصیب ہوئی ہے اتنی پچاس صدیوں میں بھی ممکن نہ تھی۔ سائنس کی روشنی نے جہالت کی اٹھارہ تاریکیوں کو چاک کر دیا ہے اور انسان پر بجلی کی کڑک کے ساتھ یہ انکشاف ہوا ہے کہ سائنس کی برکات سے وہ اپنے سیارے کو جنت میں تبدیل کرنے پر قادر ہے۔ صدیوں کے ستم رسیدہ اور مقہور عوام آزادی کا سانس لینے لگے ہیں۔ منہتی انقلاب کا ایک نتیجہ یہ کہ عورت مرد کی غلامی سے آزاد ہوگئی ہے۔ آزادی نسواں نے کثرت از دواج کا خاتمہ کر دیا ہے۔ اب عورت مرد کی تفریح طبع کا سامان نہیں رہی بلکہ اس کی برادری کی شریک حیات بن گئی ہے۔

منہتی انقلاب کے بعد علوم و فنون کی اشاعت کے بے شمار امکانات پیدا ہو گئے ہیں۔ اب تحصیل علم پر کسی خاص طبقے کا اجارہ نہیں رہا۔ عوام بھی چشمہٴ علم سے فیض یاب ہونے لگے ہیں۔ جس طرح زرعی انقلاب نے شکار کے عہد کی قدروں کی تہنیک کی تھی اسی طرح منہتی انقلاب کے شیوع سے زرعی معاشرے کی قدریں بدلتی جا رہی ہیں اور جب آئندہ صدیوں میں دنیا بھر کے ممالک میں منہتی معاشرہ قائم ہو جائے گا تو یہ لازماً اپنے لیے نئی نئی سیاسی، اقتصادی، عمرانی، علمی و فنی قدروں کی بھی تخلیق کرے گا۔ معاشرے کی خارجی تبدیلیوں کو تو صاف صاف دیکھا جاسکتا ہے لیکن داخلی تبدیلیاں نامحسوس طور پر رونما



ہوتی ہیں۔ مثلاً عہد بربریت میں جب نظام معاشرہ مادری تھا تو عورت قبیلے کا محور و مرکز سمجھی جاتی تھی۔ بیٹے اس کے نام سے پہچانے جاتے تھے اور مرد کی حیثیت محض فردی اور ضمنی تھی۔ زرعی انقلاب کے بعد پدری نظام معاشرہ قائم ہوا تو مرد کو سیادت حاصل ہو گئی اور عورت بھیڑ بکری کی طرح ذاتی املاک بن کر رہ گئی۔ صنعتی معاشرے کے قیام سے یہ صورت حال بدل جائے گی اور عورت کو اپنا کھویا ہوا مقام حاصل ہو جائے گا۔ تاریخ کے اس مرحلے پر قیاس آرائی سے کام لینا قبل از وقت ہے لیکن اتنا ضرور کہا جاسکتا ہے کہ نئے معاشرے میں زرعی معاشرے کی اخلاقی اور عمرانی قدریں باقی و برقرار نہیں رہ سکیں گی۔

تصریحات مذکورہ سے اس حقیقت کی طرف توجہ دلانا مقصود تھا کہ تاریخ نوع انسان کی حرکت دو لابی نہیں ہے یعنی تاریخی عمل ایک دائرے میں چکر نہیں لگا رہا بلکہ خط مستقیم پر ارتقاء پذیر ہے۔ انسان کا دور وحشت اس زمانے سے یقیناً بہتر تھا جب اس کے آباؤ اجداد درختوں پر بسیرا کرتے تھے اور بربریت کا دور وحشت کے زمانے سے بہتر ثابت ہوا کہ اس میں آگ دریافت کر لی گئی تھی اور دھاتوں کا استعمال رواج پا گیا تھا۔ زرعی انقلاب کے بعد جو معاشرہ صورت پذیر ہوا وہ ہر لحاظ سے دور بربریت سے افضل و برتر تھا۔ اسی طرح صنعتی انقلاب کے بعد انسان پورے اعتماد سے ترقی کی راہ پر گامزن ہے۔ ترقی کے اس سلسلے میں بے شک انسان کو خطرات اور ناکامیوں کا سامنا بھی کرنا پڑا ہے لیکن انسان بہر صورت اپنی روشن منزل کی طرف براہِ قدم بڑھاتا رہا ہے۔ زرعی نظام معاشرہ کے بعد صنعتی معاشرے کا قیام اتنا ہی لازمی ہے جتنا کہ دور وحشت کے بعد دور بربریت اور دور بربریت کے بعد زرعی معاشرے کا قیام لازم تھا۔ تہذیبیں مٹتی رہتی ہیں، تمدن دم توڑتے رہتے ہیں لیکن ان کی ترقی پرور اور حیات افروز روایات ہمیشہ زندہ رہتی ہیں۔ عمل ارتقاء کی مزاحمت کی جاسکتی ہے۔ اس کی رفتار کو سست کیا جاسکتا ہے لیکن اسے کسی خاص مرحلے پر روک دینا تو کسی کے بس کی بات نہیں ہے۔

## یہ کہ بے راہ روی کا نام آزادی ہے!

آزادی کے مسئلے کے دو پہلو ہیں: شخصی اور اجتماعی۔ شخصی پہلو پر فلاسفہ اور علمائے نفسیات نے سیر حاصل بخشیں کی ہیں۔ فلسفے میں یہ سوال بڑا اہم ہے کہ انسان آزاد ہے یا مجبور ہے؟ اصطلاح میں اسے جبر و قدر کا نام دیا گیا ہے۔ ارسطو، نظام، لائبے وغیرہ اور برگساں انسان کو فاعل مقرر مانتے ہیں اور ایچک ٹیس، شکر اچاریہ، لینن عربی اور شوپنہاؤر اسے مجبور محض سمجھتے ہیں۔ جدید نفسیات میں فرائڈ جبر مطلق کا قائل ہے جب کہ ایڈلر قدر و اختیار کا حامی ہے۔ اس مسئلے کا اجتماعی یا سیاسی پہلو اس سوال سے وابستہ ہے کہ انسان بحیثیت معاشرے کا فرد ہونے کے یا ریاست کا شہری ہونے کے آزاد ہے یا پابند ہے۔ آزاد ہے تو کس حد تک آزاد ہے، پابند ہے تو کس حد تک پابند ہے؟ یاد رہے کہ آزادی کے شخصی اور اجتماعی پہلوؤں کے درمیان کسی نوع کی حید فاصل نہیں ہے۔ یہ تفریق مسئلے کی تحلیل کے لیے کی جاتی ہے ورنہ ظاہر ہے کہ انسان معاشرے ہی کا فرد ہے اور اس کی شخصیت معاشرے ہی میں رہ کر صورت پذیر ہوتی ہے۔

اس مسئلے کا تاریخی پس منظر مختصراً یہ ہے کہ پھر کے زمانوں میں انسان کے آہاؤ اجداد وحوش کی طرح جنگلوں میں یا پہاڑوں کے غاروں میں بود و باش رکھتے تھے۔ شکار پر گزر بسر کرتے تھے اور خوراک کی تلاش میں سرگرداں رہتے تھے۔ ان کا ذہن وحوش کی بہ نسبت زیادہ ترقی یافتہ تھا۔ اسی جوہر ذہنی کے باعث انہوں نے آگ دریافت کی، کھانا پکھا اور برتھے بنائے۔ پہیہ اور کشتی ایجاد کی لیکن تاریخ نوع انسان کے سب سے عظیم اور اٹھاب آفریں انکشاف کا سہرا عورت کے سر ہے جس نے بیج بونے اور فصلیں اگانے کا

راز معلوم کیا۔ اسی انکشاف سے معاشرے، ریاست، تمدن اور حضارت کا آغاز وابستہ ہے۔ دریاؤں کے کناروں کی زمین کاشت کی جانے لگی، تو بہت سے کنبے مل کر رہنے لگے۔ اکثر قبائل ایک ہی حید اعلیٰ کی اولاد پر مشتمل تھے اور اسی کے نام سے پکارے جاتے تھے۔ زمانے کے گزرتے کے ساتھ دریاؤں کے کناروں پر بستیاں نمودار ہونے لگیں جو بعد میں بڑے بڑے شہروں کی صورت اختیار کر گئیں۔ انسانوں کے مل جل کر رہنے سے گونا گوں مسائل پیدا ہوئے۔ سب سے اہم مسئلہ یہ تھا کہ کس طرح ان بستیوں کو ان صحرائیوں اور کوہستانوں کے حملوں سے محفوظ رکھا جائے جو بدستور وحشت و بربریت کی زندگی بسر کرتے تھے۔ جب کبھی انہیں موقع ملتا وہ بستیوں پر ٹوٹ پڑتے، قتل و غارت کا بازار گرم کرتے اور مفتوحین کی املاک پر قابض ہو جاتے۔ تاریخ عالم وحشیوں اور متمدن اقوام کے درمیان مسلسل جنگ و جدال ہی کی طویل داستان ہے۔ بہر حال بستیوں میں رہنے والوں میں چند دلاوروں نے حملہ آوروں کا مقابلہ کرنے کے لیے جنگجوؤں کے جتھے بنائے اور خود ان کے سردار بن بیٹھے۔ یہ سردار امن و امان کے ذمہ دار سمجھے جانے لگے۔ وہ ہر وقت جنگ کی تیاری میں مصروف رہتے تھے۔ اس لیے عام کاشتکاروں نے اپنی آمدنی کا کچھ حصہ انہیں دینا شروع کیا تاکہ وہ یکسوئی سے دفاع کا فرض ادا کر سکیں۔ اس رسم نے بعد میں خراج اور مالے کی صورت اختیار کر لی جو آج بھی زرعی ممالک میں وصول کیا جاتا ہے۔ یہی سردار بعد میں بادشاہ کہلانے لگے اور عوام پر اپنی فوقیت ثابت کرنے کے لیے اپنا شجرہ نسب دیوتاؤں سے ملا لیا۔ اس طرح زرعی انقلاب کے بعد معاشرۂ انسانی کا آغاز ہوا اور معاشرے کی کوکھ سے ریاست نے جنم لیا۔ تاریخ عالم کے اس ابتدائی دور کی شہری ریاستوں میں انتظامی ضرورتوں کے تحت معاشرے کے مختلف طبقات ظہور میں آئے۔ سب سے اعلیٰ طبقہ قدرتا جنگ جوؤں کا تھا جن کے ہاتھوں میں ریاست کے نظم و نسق کی باگ ڈور تھی۔ ان کے ساتھ پروہتوں اور پجاریوں کی جماعت تھی جو مذہب کے نام پر حکام کے جبر و استبداد کا جواز پیش کرتے تھے اور اس کے صلے میں حکام انہیں آسائش کے سامان فراہم کرتے تھے۔ عوام کی اکثریت کاشتکاروں غلاموں اور کاریگروں پر مشتمل تھی جن کا مقصد حیات محض یہ تھا کہ وہ اعلیٰ طبقات کے آرام کی خاطر دن رات محنت مشقت کرتے رہیں۔ انہیں معاشرے کا حقیر ترین طبقہ سمجھا جاتا تھا۔ چنانچہ تاریخ قدیم میں

بادشاہوں اور ان کے درباریوں کے حالات تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں لیکن عوامی زندگی کی جھلک کہیں بھی دکھائی نہیں دیتی۔

اہل علم نے معاشرہ انسانی کے آغاز و ارتقا اور فرد و جماعت کے ربط و تعلق کی دلچسپ توجیہات پیش کی ہیں۔ رُود سو کہتا ہے کہ معاشرہ انسانی باقاعدہ ایک معاہدے کی بنا پر صورت پذیر ہوا تھا جس کی رُو سے عوام نے اپنے اختیارات امن و امان کے قیام کے عوض حکام کو سونپ دیئے تھے۔ ہاں کا خیال ہے کہ جب ایک دفعہ عوام اپنے اختیارات سے دست بردار ہو گئے تو وہ کسی حالت میں انہیں واپس نہیں لے سکتے۔ یہ کہہ کر وہ سلاطین کے استبداد کا جواز پیش کرتا ہے۔ لاک عوام کو حکومت کی طاقت کا سرچشمہ سمجھتا ہے۔ اس کا اڈعا یہ ہے کہ حکام عوام کے ملازم ہیں جنہیں وہ کسی وقت بھی ہٹا سکتے ہیں۔ عوام کا یہ حق ان سے چھیننا نہیں جاسکتا۔ لاک افراد کی آزادی کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ ریاست کا کام صرف یہ ہے کہ وہ امن و امان کو بحال رکھے۔ ریاست افراد کے اعمال میں مداخلت اتنی ہی حد تک کر سکتی ہے جو کہ بے حد ضروری ہو۔ آدم سمٹھ کے نظریے میں بہترین ریاست وہ ہے جس میں افراد کو تجارتی مسابقت اور مال و اسباب کے تبادلے کی پوری آزادی حاصل ہو۔ اس کے برعکس افلاطون اور ہیکل کہتے ہیں کہ کوئی فرد جو معاشرے سے الگ رہ کر گزر بسر کرنا چاہے وہ آزاد نہیں رہ سکتا کہ فرد اپنے وجود کو معاشرے میں ضم کر کے ہی اپنی آزادی سے بہرہ ور ہو سکتا ہے۔ ہیکل کے خیال میں مثالی ریاست وہ ہوگی جس میں فرد اپنے آپ کو جماعت میں اس طرح کھودے گا کہ جماعت کا ارادہ اس کا ارادہ بن جائے گا۔ یہی خیال کارل مارکس کا بھی ہے۔ جان سٹوارٹ مل کا کہنا ہے کہ انفرادی بہبود کے لیے عمرانی بہبود لازم ہے۔ فرد جماعت سے وابستہ ہے اور اس کی خوشی کا انحصار جماعت کی بہتری پر ہے۔ ڈیوی فرد کی اہمیت پر زور دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ہر فرد مقصود بالذات ہے۔ اس لیے وہ کسی اور شے کی فلاح کا وسیلہ نہیں بن سکتا۔ "انسانی شخصیت کا پاس و لحاظ" اس کے انکار کا مرکزی تصور ہے۔ ڈاں پال سارتر شخصی آزادی کے اس تصور کو انتہائی صورت میں پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان ہر لحاظ سے مختار مطلق ہے اور کسی ایک شخص کے لیے کسی دوسرے شخص یا جماعت کو فیصلے کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ انارکسٹ یا کونن اور کرو پانگن ریاست کو تمام جبر و تشدد کا ماخذ سمجھتے ہیں اور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ریاست کا خاتمہ کیے بغیر انسان کبھی



بھی آزادی کا سانس نہیں لے سکے گا۔

ان تمام خیالات و آراء کا حاصل یہ نزاع ہے کہ فرد ریاست کے لیے ہے یا ریاست فرد کے لیے ہے۔ دوسرے الفاظ میں فرد کی شخصی آزادی اہم ہے یا ریاست کی عمومی فلاح مقدم ہے۔ ظاہر ہے کہ ان متقابل نظریات کا تجزیہ کسی نہ کسی طرز حکومت کی نسبت ہی سے ممکن ہو سکتا ہے۔ سب سے پہلے ہم ملوکیت کو لیں گے جس کا ذکر مختصراً ہو چکا ہے۔ ہم نے دیکھا کہ معاشرے اور تمدن کا آغاز ریاست کے قیام کے ساتھ ہوا تھا۔ ریاست کے قیام نے انسانی معاشرے کو استحکام بخشا اور معاشرے کے استحکام نے تمدن و زندگی کو ممکن بنایا۔ بادشاہ ریاست کی تمام زرعی املاک کے مالک تھے۔ اس لیے قدرتا انہوں نے ایسے قوانین وضع کیے جو ان کے قبضے اور اقتدار کو برقرار رکھنے میں مدد دے سکتے تھے۔ اس طرح ریاست شروع سے ہی مقتدر طبقے کے ہاتھوں میں حوام کو دبا کر رکھے کا آلہ کار بن گئی۔ ہر نوع کی املاک میں تصرف کرنا سنگین جرم قرار پایا۔ زمین، زر اور زن عورت کو بھی بھیڑ بکریوں کی طرح مرد کی املاک سمجھا جاتا تھا۔ کے تحفظ کے لیے سخت قوانین بنائے گئے۔ بغاوت، غداری، ڈاکہ اور زنا کی سزا موت تھی کیوں کہ ان جرائم سے شخصی املاک خطرے میں پڑ جاتی تھی۔ ریاست پر سلاطین اور ان کے حاشیہ نشین متصرف تھے۔ باقی سب لوگ ان کی خدمت پر کمر بستہ تھے۔ اراضی پیداوار کا سب سے بڑا وسیلہ تھی۔ اس لیے عمرانی تعلقات اسی کی نسبت سے صورت پذیر ہوئے۔ ایک طرف سلاطین اور جاگیردار تھے دوسری طرف حزارین اور غلام تھے۔ اس دور کی سیاسیات بھی اقتصادی نظام اور عمرانی تعلقات ہی سے وابستہ ہے اور اس کا اصل اصول یہ تھا کہ کس طرح حوام کو دبا کر رکھا جاسکتا ہے۔ زرعی معاشرے کی ابتدا غلامی سے ہوئی تھی۔ اس کے بعد کاشتکاروں، حزاروں اور دوسرے محنت کشوں کی حالت غلاموں سے چنداں بہتر نہیں تھی ان کی کمائی کا غالب حصہ سلاطین اور جاگیرداروں کی نذر ہو جاتا تھا۔ زرعی معاشرہ دو طبقات میں منقسم تھا۔ کام چور، کامل اور بے کار طبقہ آزاد تھا اور محنت کش طبقہ غلام تھا۔ اس اقتصادی اور عمرانی تضاد نے مقتدر سلاطین اور مظلوم و مقہور حوام کے درمیان اس کشمکش کو جنم دیا جس کے طفیل جمہوریت اور آزادی کے تصورات کو تقویت بہم پہنچی۔ ملوکیت کے زوال کے بعد اس کی رجعت پسندانہ روایات آمریت کی صورت میں باقی رہیں اور آج جب کہ

چار دانگ عالم میں بیداری عوام کا چرچا ہے، یہ روایات نئی نئی صورتوں میں جمہوریت کا جامہ اوڑھ کر نمودار ہوتی رہتی ہیں۔

دوسری طرف حکومت جمہوریت ہے جس کا آغاز یونان قدیم کی ریاست ایتھنز سے ہوا جب وہاں کے شہریوں نے اپنے بادشاہ کو ملک بدر کر کے خود حکومت پر قبضہ کر لیا۔ ایتھنز والوں کے اس اقدام سے صدیوں کی غلامی کے بعد عوام نے بادشاہوں کے قابو چیلانہ تسلط سے نجات پانے کے لیے منظم کوشش کا آغاز کیا۔ یہ بات قابل غور ہے کہ بادشاہ کے خلاف تحریک حریت کی داغ بیل ایتھنز کے تجارت پیشہ طبقے نے ڈالی تھی جو کاشتکاروں کی بہ نسبت زیادہ خوشحال اور آزاد تھا۔ سیکڑوں برس کے بعد برطانیہ اور دوسرے یورپی ممالک میں تاجروں اور ساہوکاروں ہی نے بادشاہوں کے اقتدار کا خاتمہ کیا تھا لیکن جیسا کہ ہم دیکھیں گے بادشاہوں کا تسلط ختم کرنے کے بعد اس طبقے نے عوام کو ان حقوق انسانی سے محروم کرنا چاہا جن کے حصول کے لیے وہ بادشاہوں کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے تھے۔ بہر صورت یونانی ریاستوں میں جس جمہوریت نے نشوونما پائی وہ بذات خود غلامی کے ادارے پر مبنی تھی۔ ایتھنز کی آبادی کی اکثریت غلاموں پر مشتمل تھی، جو قدرتا تمام شہری حقوق سے محروم تھے۔ ارسطو نے اپنی ”سیاسیات“ میں غلاموں کے وجود کو ایک مثالی مملکت کے لیے لازم قرار دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ریاست میں غلاموں کا ہونا ضروری ہے تاکہ حکام اور فلاسفہ کو نظم و نسق اور فکر تدبیر کے لیے اوقات فراغت میسر آسکیں۔ ایتھنز کی جمہوریت کا دائرہ عمل شہر کی چار دیواری تک محدود تھا۔ انتخابات کے موقع پر تمام شہری ایک میدان میں جمع ہو جاتے جہاں کھڑے کھڑے رائے شماری کرائی جاتی تھی۔ ملوکیت اور یونانی جمہوریت میں فرق یہ تھا کہ یونانی شہروں میں چند متمول خاندان حکومت پر قابض تھے اور حصول اقتدار کے لیے آپس میں کش مکش کرتے رہتے تھے اس پہلو سے ان شہری ریاستوں میں جمہوریت کی جو طرز رواج پذیر ہوئی اسے ”اشرافیت“ یا چند خاندانوں کی حکومت کہا جاسکتا ہے۔

جدید جمہوریت کا آغاز انگلستان میں ہوا جب جاگیرداروں نے شاہ جان کو مجبور کر کے اس سے قرطاس اعظم پر دستخط کرواتے۔ اس سے بادشاہ کے اختیارات محدود ہو گئے اور اس نے رعایا کا یہ مطالبہ منظور کر لیا کہ بادشاہ بغیر مقدمہ چلائے کسی شخص کو قید



نہیں کرے گا۔ جاگیرداروں کا دور اقتدار مختصر ثابت ہوا۔ چودھویں پندرھویں صدیوں میں تحریک احیاء العلوم برپا ہوئی۔ چھاپہ خانہ ایجاد ہوا اور قطب نما کے استعمال نے دور دراز کے بحری سفروں کو آسان بنا دیا۔ ہارود کی ترویج اور قوپ کی اختراع نے جاگیرداروں کے تسلط کا خاتمہ کر دیا۔ کوپرنیکس، گیلیلو اور نیوٹن کے علمی انکشافات نے لوگوں کے سوچنے کے انداز بدل دیئے اور انہیں اپنی قوت اور عظمت کا احساس ہونے لگا۔ انگلستان میں سوت کاٹنے کی کلوں اور دھاتی انجن کی ایجادات نے صنعت و حرفت کے طریقے بدل دیئے اور صنعت کاروں نے وسیع پیمانے پر کارخانے لگانا شروع کیے۔ جن میں ہزاروں مزدور کام کرتے گئے۔ احیاء العلوم کے آغاز اور صنعتی انقلاب کے درمیان کم و بیش پانچ صدیوں کا وقفہ ہے جو بڑا انقلاب آور سمجھا جاسکتا ہے۔ سائنس کی ایجادات نے اقتصادی نظام کو یکسر بدل دیا اور زرعی نظام معاشرہ حائل ہوئے لگا۔ پیداوار کے طریقے بدل جانے سے عمرانی صلاحیت بھی تبدیل ہو گئی۔ جاگیردار اور حزارہ کی کشمکش نے کارخانہ دار اور مزدور کی کشمکش کی صورت اختیار کر لی۔ شروع شروع میں تاجر اور کارخانہ دار جاگیرداروں کے چنگل سے آزاد ہونے پر بڑے خوش ہوئے لیکن جب مزدوروں نے خود ان کے خلاف تحریک شروع کی تو وہ جریز ہونے لگے۔ جس طرح سلاطین نے آزادی کی تحریکوں کو کچلنے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیا تھا اسی طرح سرمایہ داروں نے بھی محنت کشوں کے ابتدائی انسانی حقوق کو پامال کرنے کے لیے ہر طرح کے جھکندے استعمال کیے ہیں لیکن گزشتہ نصف صدی کے واقعات نے ثابت کر دیا ہے کہ وہ ہاری ہوئی جگہ لڑ رہے ہیں۔ بہر حال یہ تقادہ اقتصادی پس منظر جس میں جدید وضع کی پارلیمانی جمہوریت کو فروغ حاصل ہوا۔ ایتھنز کے تاجروں کی طرح برطانیہ کے ساہوکار اور صنعت کار بھی جمہوری قدروں کے نام پر جس آزادی کے لیے جدوجہد کر رہے تھے اس سے ان کا مقصد تجارت اور کاروبار کی آزادی حاصل کرنا تھا۔ اس آزادی میں وہ محنت کش طبقے کو شریک کرنا نہیں چاہتے تھے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ولبر فورس جیسے انسان دوست جھٹیوں کو غلامی کے جوئے سے رہائی دلانے کے لیے جوش خطابت کے مظاہرے کر رہے تھے لیکن اپنے ملکی کارخانوں میں آٹھ آٹھ دس دس برس کے بچوں اور حاملہ عورتوں کے لوہے کی کانوں میں بیس بیس گھنٹے مسلسل کام کرنے پر لٹس سے مس نہیں ہوتے تھے۔ انہیں اس بات کا احساس تک نہ تھا کہ نئی وضع کی یہ غلامی قدیم طرز

کی غلامی سے کئی درجہ زیوں تر اور بدتر ہے۔

برطانوی پارلیمنٹ میں دارالامراء کا قیام رجعت پسندوں کو تقویت دینے کے لیے عمل میں لایا گیا تھا۔ امراء کی سیاسی طاقت ختم ہو چکی تھی اس لیے صنعت کاروں اور ساہوکاروں کو ان سے ڈرنے کی کوئی وجہ نہیں رہی تھی۔ چنانچہ اب وہ ان پٹے ہوئے مہروں سے محنت کش طبقے کی ترقی پسند تحریکوں کے سامنے بند ہاندھنے کا کام لینا چاہتے تھے۔ یہی کام آج کل تاج و تخت سے لیا جا رہا ہے ورنہ عالمگیر جمہوریت کے اس دور میں بادشاہوں کا وجود صرف عجائب گھروں کی زینت ہونا چاہیے تھا۔ پارلیمانی نظام میں صرف وہی لوگ منتخب ہو سکتے ہیں جن کے پاس وافر سرمایہ ہو یا جو سرمایہ داروں کے اقتصادی مفاد کا ذمہ لیں۔ علاوہ ازیں انتخاب میں کامیاب ہونے کے لیے کسی نہ کسی سیاسی جماعت سے وابستہ ہونا پڑتا ہے اور یہ سیاسی جماعتیں تاجروں اور ساہوکاروں کے مفاد کی کفالت کرتی ہیں۔ اس لیے کوئی شخص ان سے قطع نظر کر کے انتخاب نہیں جیت سکتا اور بالفرض انتخاب جیت بھی لے تو کسی اعلیٰ عہدے تک اس کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ انگلستان، اضلاع متحدہ امریکہ، فرانس، ہندوستان میں یہی صورت حالات ہے۔ ان ممالک میں کوئی کابینہ سرمایہ داروں کے صائد کیے بغیر معرض وجود میں نہیں آ سکتی۔ اضلاع متحدہ آج کل جمہوریت کا سب سے بڑا پاسبان ہونے کا مدعی ہے اور اپنی یہ جمہوریت بزدل شمشیر دوسروں پر ٹھونسنا چاہتا ہے لیکن اس کے ایک کروڑ حبشی ابتدائی انسانی حقوق سے بھی محروم ہیں اور چوپایوں جیسی زندگی گزار رہے ہیں۔ اس کے ایوانوں میں ایک بھی محنت کش دکھائی نہیں دیتا۔ سینٹ اور کانگریس دونوں پر کروڑ پتی اجارہ داروں اور ساہوکاروں کا تسلط ہے۔ اسی پارلیمانی جمہوریت کا نام لے کر ہندوستان میں اونچی ذاتوں کے ہندوؤں نے اپنی حکومت قائم کی ہے۔ ہیردنی تسلط سے نجات پانے کے لیے ہندی کانگریس نے جو تحریک شروع کی تھی اس کا مقصد ہندوستان بھر کے عوام کو آزادی کی برکات سے بہرہ ور کرنا نہیں تھا بلکہ چند سو کارخانہ داروں اور ساہوکاروں کو اقتصادی لوٹ کھسوٹ کی آزادی دلانا تھا۔ وہ دولت جو انگلستان کے تاجر لے جاتے تھے اب ملکی صنعت کاروں کی تجویزوں میں جا رہی ہے اور عوام کی حالت بدستور زار و زیوں ہے۔ برلا، ٹانا، دالمیا کانگریسی کارکنوں کو جو لاکھوں کی امداد دیا کرتے تھے اب بیرونیوں کی صورت میں واپس وصول کر رہے ہیں۔ پارلیمانی جمہوریت میں

انتخابات کا ڈھونگ رچا کر عام شہری کو اس خوش آئند فریب میں مبتلا کر دیا جاتا ہے کہ حکومت اس کی اپنی ہے لیکن وہ بے چارہ یہ سوچ کر حیران ضرور ہوتا ہے کہ وہ ملک کی حکومت میں شریک ہونے کے باوجود کیوں فاقے کاٹ رہا ہے جب کہ حکام بالابیش کر رہے ہیں۔ طاسطائی نے سچ کہا ہے:

”مملکت سرمایہ داروں کی جماعت کا نام ہے جو تباہیوں اور ضرورت

مندوں سے اپنی املاک محفوظ رکھنے کے لیے ایک کر لیتی ہے۔“

پارلیمانی جمہوریہ میں کسی شہری کا اس زعم بے جا میں مبتلا ہو جانا کہ اصل حاکم میں ہی ہوں اور اپنے ووٹ سے حکومت کو بدل سکتا ہوں گویا بقول امیل کروئگی مرغ بادشاہ کا یہ سمجھنا ہے کہ ہوا کا رخ میں معین کر رہا ہوں۔ جب ہم یورپی اور امریکی سیاست دانوں کے انسان دوستی کے نعروں اور انسانی قدروں کی تبلیغ سے قطع نظر کر کے حقائق کا جائزہ لیتے ہیں تو یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ ان ممالک کے دو تین سو اچارہ داروں نے سرمایہ دارانہ معیشت پر بحرانِ تسمہ پا کی طرح پچھے گاڑ رکھے ہیں اور وہ اس تسلط کو مذہب، اخلاقی عالیہ اور اعلیٰ قدروں کے نام پر قائم و دائم رکھنا چاہتے ہیں۔ فلسطین، ویت نام، عدن اور کشمیر کے حریت پسند حق خود مختاری طلب کرتے ہیں تو جمہوریت کے یہ محافظ، انسانیت کبریٰ کے یہ پاسان انہیں خاک و خون میں ملا دیتے ہیں۔ اس نوع کی جمہوریت میں انسانی آزادی کا ذکر کرنا اور عوامی حقوق کی کفالت کا دعویٰ کرنا بد خود غلط کج فکری کی اچھوتی مثال ہے۔ برٹنڈ رسل جو انسانی آزادی کے بہت بڑے حامی ہیں فرماتے ہیں:

”جمہوریت میں تاجروں اور صنعت کاروں کو لوٹنے کی آزادی

حاصل ہے اور محنت کشوں کو بھوکوں مرنے کی آزادی میسر ہے۔“

جارج برنارڈشا جمہوری معاشرے کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”ہمارے قوانین نے قوانین کا احترام کھو دیا ہے۔ ہماری آزاد

روی نے ہماری آزادی کا خاتمہ کر دیا ہے۔ ہماری املاک منظم رہتی ہے۔

ہمارا اخلاق کوتاہ اندیشانہ ریا کاری ہے۔ ہماری دانش تا تجربہ کار احمقوں کے

ہاتھوں میں ہے۔ ہماری طاقت پر کمزور بزدلوں کا تسلط ہے۔“

تیسری طرز حکومت اشتراکیت ہے۔ معروف معنی میں اشتراکیت مقصود بالذات نہیں ہے بلکہ اشتہالی معاشرے تک پہنچنے کا ایک عبوری مرحلہ ہے۔ بحیثیت ایک تصور کے اشتراکیت یا اشتہالت کوئی نئی چیزیں نہیں ہیں۔ انقلاب روس سے پہلے بھی بعض اہل فکر و نظر نے ایک ایسے معاشرے کا خیال پیش کیا تھا جو معاشی انصاف اور مساوات پر مبنی ہو۔ افلاطون اور طامس مور کی اٹوپیا اس کی مشہور مثالیں ہیں۔ افلاطون کی مثالیاتی جمہوریہ میں فلسفہ کی حکومت ہوگی لیکن عوام اس میں بھی عزت و وقار کی زندگی نہ گزار سکیں گے۔ طامس مور کے جزیرے میں شخصی املاک کا خاتمہ کر دیا جائے گا اور تمام لوگ سچی مسرت کی زندگی بسر کر سکیں گے۔ اس جزیرے میں کوئی شخص اپنی محنت کی اجرت نہیں لیتا بلکہ اپنی ضروریات کی چیزیں لیتا ہے۔ اشتہالت کا تصور بھی اس سے ملتا جلتا ہے۔

”ہر شخص سے اس کی استعداد کے مطابق — ہر شخص کو اس کی ضروریات کے مطابق۔“

پہلی جنگ عالمگیر کے اواخر میں لینن اور اس کے ساتھیوں کی انتھک کوششوں سے روس میں انقلاب برپا ہوا۔ زار شاہی اور جاگیر داری کا خاتمہ کر کے معاشرے کو از سر نو اشتراکی اصولوں پر تعمیر کیا گیا۔ تمام املاک مشترک قرار دے دی گئی اور بھول کارل مارکس ”عاصموں کی دولت غصب کر لی گئی۔“ سامراجی اقوام نے سفید روسیوں سے مل کر انقلاب کو ناکام بنانے کی مہم جاری کی لیکن انہیں ناکامی کا منہ دیکنا پڑا۔ بالشویکوں نے باقاعدہ منصوبہ بندی کر کے ملک کی زرعی اور صنعتی پیداوار میں اضافہ کیا اور عوام نے بڑے جوش و خروش سے شبانہ روز محنت کر کے ان منصوبوں کو کامیاب بنایا۔ اب یہ حال ہے کہ اس وقت روس دنیا کا عظیم ترقی یافتہ ملک سمجھا جاتا ہے۔ چین میں ماؤزے تنگ نے رجعت پسند سرمایہ داروں کا خاتمہ کیا۔ انقلاب کے بعد لوگ بے پناہ جذبہ عمل سے سرشار ہو گئے اور دیکھتے دیکھتے چین ایشیا کا سب سے عظیم ملک بن گیا۔ اشتراکیت کی درخشاں کامیابیوں سے ایشیا، افریقہ اور جنوبی امریکہ کے اکثر ممالک متاثر ہوئے ہیں۔

اشتراکی ممالک میں اقتصادی پیداوار کے وسائل کسی خاص طبقے کے ہاتھوں میں نہیں ہیں۔ طبقات کی تفریق مٹ چکی ہے۔ املاک کے اشتراک سے جو عمرانی علائق پیدا ہوئے ہیں وہ قدر کا مساوات پر مبنی ہیں۔ بے کار اور عیش پرست دولت مندوں، گداگروں،



طفیل خوار مذہبی پیشواؤں اور عصمت فروش عورتوں کا استیصال کر دیا گیا ہے۔ یورپ اور امریکہ کے سرمایہ دار ”جمہوریت پسند“ اشتراکی ممالک پر تعرض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اشتراکی معاشرہ جبر پر مبنی ہے اور اس شخص آزادی کا نفاذ ان ہے۔ اشتراکی ممالک میں جبر کا مفہوم یہ ہے کہ ہر شخص کو کام کرنا پڑتا ہے۔ اشتراکیوں کا کہنا ہے کہ ”جو کام نہیں کرے گا نہیں کھائے گا۔“ جمہوری ممالک میں عوام کو کام کرنے پر مجبور ہیں اور چند سرمایہ داروں کو عیش و عشرت کی آزادی حاصل ہے۔

سرمایہ دارانہ معاشرے میں عوام بے دلی سے کام کرتے ہیں کیوں کہ انہیں معلوم ہوتا ہے کہ کام کا پورا معاوضہ نہیں ملتا بلکہ ان کی محنت کا ثمرہ بے کار کارخانہ داروں کی جیب میں جاتا ہے۔ اشتراکی معاشرے میں شخصی مفاد اجتماعی مفاد کے تحت ہوتا ہے اس لیے محنت تخلیقی و تعمیری صورت اختیار کر لیتی ہے۔ یہ احساس کہ وہ اجتماع کے عمومی فائدے کے لیے کام کر رہا ہے ایک مزدور کی محنت کو مسرت آمیز بنا دیتا ہے اور محنت تفریح بن جاتی ہے۔ وہ کام اس لیے کرتا ہے کہ کام کرنا ایک فطری تقاضا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان نے جو کچھ بھی ترقی کی ہے محنت کی بدولت ہی کی ہے۔ محنت وجہ معاش کا وسیلہ ہی نہیں ہے بلکہ زندگی کی ایک اہم فطری ضرورت بھی ہے۔ محنت انسان کی بہترین جسمانی اور ذہنی صلاحیتوں کو بروئے کار لاتی ہے۔ سائنس دان ہو یا فن کار، کان کن ہو یا بدھن وہ اپنی تمام تر صلاحیتیں معاشرے کی بہبود کے لیے وقف کر دیتا ہے۔ اس کی محنت نہ صرف شخصی آسودگی کا باعث ہوتی ہے بلکہ معاشرے کی عمومی مسرت میں بھی اضافہ کرتی ہے۔ ان حالات میں جسمانی اور ذہنی محنت کی تفریق بھی مٹ سکتی ہے۔ ایک کاریگر کل بناتے وقت وہی مسرت محسوس کرتا ہے جو ایک موسیقار نغمہ لکھتے وقت کرتا ہے۔ قدیم معاشرے میں ان دونوں کے درمیان وسیع خلیج حائل کر دی گئی تھی۔ شعر کہنے، نغمہ الاپنے یا تصویر کھینچنے کو جسمانی مشقت پر فوقیت دی جاتی تھی۔ یہ تفریق غیر فطری ہے۔

اشتراکی ممالک میں پیشے کا انتخاب فرد کی صلاحیت کے علاوہ معاشرے کی ضروریات پر منحصر ہے۔ ایک شخص پڑھنے لکھنے میں دلچسپی لیتا ہے تو وہ ایسا کام نہایت شوق اور محنت سے کرے جس میں پڑھنا لکھنا ضروری ہو۔ اسی طرح ایک کندہ بن مگر طاقت ور شخص ایک عمدہ کان کن بنے گا اور اپنے کام میں مگن رہے گا۔ بعض پڑھے لکھے اشخاص جب

کسی کان کن کی محنت کا تصور کرتے ہیں تو اپنے آپ کو کان کن سمجھ کر کانپ کانپ جاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اشتراکی انقلاب کے بعد ہمیں کان کن بنا دیا گیا تو کیا ہوگا۔ وہ یہ نہیں سوچتے کہ کان کن جسے پڑھنے لکھنے سے مطلق کوئی دلچسپی نہیں ہے اپنا کام تفریح سمجھ کر کرے گا۔ اگر اسے اعلیٰ تعلیم کے حصول پر مجبور کیا گیا تو وہ سمجھے گا مجھ پر ظلم کیا جا رہا ہے۔ افلاطون کا قول ہے:

”مثالی معاشرہ وہ ہوگا جس میں ہر عورت اور ہر مرد وہی کام کرے

گا جس کی وہ فطری صلاحیت رکھتا ہو۔“

محنت کو جبر وہ بے کار سرمایہ دار سمجھتے ہیں جو دوسروں کی محنت کے بل بوتے پر عیش و آرام کی زندگی کے عادی ہو چکے ہیں۔ محنت کے ساتھ قہر و جبر کا جو تصور وابستہ ہو گیا ہے وہ قدیم جاگیرداری نظام سے یادگار ہے، جب محنت بیکار تھی اور محنت کش غلامی کی زندگی گزارتے تھے۔ اشتراکی معاشرے میں محنت کا تصور بہت کچھ بدل گیا ہے۔ اب محنت انسانی فطرت کا تقاضا سمجھ کر کی جاتی ہے۔ محنت کو جماعت کی بہبود کے لیے وقف کر دیا گیا ہے اس لیے وہ دلچسپ فریضہ بن گئی ہے۔ یہ خیال کہ ایک شخص اپنے ہم قوموں کی بہتری کے لیے محنت کر رہا ہے، محنت کو عملی اخلاقیات کی اساس بنا دیتا ہے اور یہی وہ اخلاقیات ہے جو ترقی پذیر معاشرے کے صحت مند علاقئ سے صورت پذیر ہوتی ہے اوپر سے نہیں ٹھوس جاتی۔ کام یا محنت سے مفکر کی کوئی بھی صورت ممکن نہیں ہے کیوں کہ انسان معروف رہ کر ہی خوش رہ سکتا ہے۔ بے کار امیر بیٹھے بیٹھے بیزاری اور اکتاہٹ کے شکار ہو جاتے ہیں اور اس سے بچنے کے لیے عیاشی کی دلدل میں غرق ہو جاتے ہیں۔ کام یا محنت سے نکل دھار کا تصور بھی زرعی معاشرے سے یادگار ہے۔ قدیم چین اور برما میں امراء ہاتھوں کے ناخن بڑھایتے تھے تاکہ کسی کو یہ شبہ نہ گزرے کہ وہ ہاتھ سے کام کرتے ہیں۔ ہمارے ہاں آج بھی ہاتھ سے کام کرنے والے کو کمینہ یا کمین (لفظی معنی ہے ”کام کرنے والا“) کہا جاتا ہے اور جو شخص جتنا بے کار اور کامل ہوتا ہے اتنا ہی زیادہ شریف سمجھا جاتا ہے۔ اب وہ زمانہ آ گیا ہے کہ کام کرنے والے کو معزز و سرخرو اور بے کار کو حقیر و ذلیل سمجھا جائے گا۔

متذکرہ بالا تصریحات کی روشنی میں اس سوال کا جواب دینا آسان ہو گیا ہے کہ



انسان کس نوع کے معاشرے میں حیثیت آزاد ہے اور کس میں مقہور و مجبور ہے۔ جاگیردارانہ اور سرمایہ دارانہ معاشرے میں عوام کی آزادی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ نام نہاد جمہوری ممالک میں مزدور اور کارنگر کارخانہ داروں کے رحم و کرم پر زندگی گزار رہے ہیں۔ اختصاصی مہارت نے اس انحصار کو غلامی میں تبدیل کر دیا ہے۔ ایک کارنگر جو کسی پرزے کا ایک ہی جز بنا سکتا ہے کارخانے میں کام کرنے پر مجبور ہے۔ اقتصادی اور صنعتی مسابقت کو یورپ اور امریکہ میں جمہوریت کی جان سمجھا جاتا ہے حالانکہ یہ آزادی بھی ایک طریقہ ہے۔ چھوٹے صنعت کاروں میں اتنی سکت کہاں کہ وہ بڑے بڑے اجارہ داروں کا مقابلہ کر سکیں۔ ناچار وہ ان کے خیمہ بردار بن کر رہ جاتے ہیں۔ اس مسابقت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ”دوسروں کو لوٹو ورنہ تم خود لوٹ جاؤ گے، آقا بنو یا تمہیں غلام بننا ہوگا۔“ حقیقت یہ ہے کہ جب تک شخصی املاک باقی رہے گی عوام کو سچی آزادی نصیب نہیں ہو سکتی۔ رابرٹ اڈون (1858-1771ء) نے اشتیالی انقلاب سے بہت پہلے اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہوئے کہا تھا کہ آغاز تاریخ سے ہی شخصی املاک ظلم و تشدد، مکر و فریب، قتل و غارت اور عصمت فروشی کا باعث ہوتی رہی ہے۔ لارڈ رسل کہتے ہیں:

”جب تک اقتصادی طاقت کے وسائل پرائیویٹ ہاتھوں میں رہیں گے کسی شخص کو آزادی نصیب نہیں ہو سکتی سوائے ان لوگوں کے جو ان وسائل پر قابض ہیں۔“

جان سٹوارٹ مل نے انیسویں صدی میں جس شخصی آزادی کا پرچار کیا تھا، وہ فی الاصل سرمایہ داروں کے لیے تجارتی آزادی کے حصول کی ایک فرع تھی۔ اس کے زمانے میں انگریزوں کا تسلط ایشیا اور افریقہ پر محکم ہو چکا تھا۔ تاجر اور صنعت کار لوٹ کھسوٹ کے لیے پنجاب تھے جس کے امکانات انگریز سامراج نے روشن کر دیے تھے۔ سٹوارٹ مل اور اس کے ہموا شخصی آزادی کے پرستار ہوتے تو ان لاکھوں مزدوروں کو آزادی دلانے کی کوشش کرتے جو دن رات کی جائگاہ محنت کے باوجود فاقہ زدگی کی زندگی گزار رہے تھے۔ یہ لوگ ظاہراً آزادی کو بڑے بڑے تاجروں اور صنعت کاروں تک محدود رکھنا چاہتے تھے۔ سرمایہ دار ممالک کے اربابِ علم جب شخصی آزادی کا ذکر کرتے ہیں تو بسا اوقات زدو اور پال سارتر سے بھی استناد کیا جاتا ہے۔ زدو کا مشہور مقولہ ہے کہ انسان آزاد پیدا

ہوتا ہے لیکن ہر کہیں زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے۔ رُوسو اس قید کا ذمے دار تہذیب و تمدن اور علوم و فنون کے فروغ کو قرار دیتا ہے۔ اس کے خیال میں تمدن زندگی نے انسان کو فطرت سے دور کر دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان اس وقت حقیقی معنوں میں آزاد تھا جب وہ فطرت کے قریب تھا اور سادگی کی زندگی گزارتا تھا۔ اس طرح رُوسو صحرائیت اور بدویت کا حامی ہے۔ اس کے ہاں آزادی کا جو تصور ہے اس کی عملی ترجمانی تمدن معاشرے میں ممکن نہیں ہو سکتی۔ انسان وحش کی طرح آزاد رہتا تو معاشرے، ریاست اور تمدن کا شکل پذیر ہونا ناممکن تھا۔ ”جنگل کی آزادی“ درندوں کے لیے ہے انسان کے لیے نہیں ہے۔ کسی نے یونانی متفکر سولن سے پوچھا:

”مٹالی مملکت کی خصوصیات کیا ہوں گی؟“

اس نے برجستہ جواب دیا:

”جس میں عوام حکام کے تابع ہوں اور حکام قانون کے تابع ہوں۔“

گویا انسان ان قوانین کا پابند رہ کر ہی آزادی سے فیض یاب ہو سکتا ہے جو اس نے خود اپنی مرضی سے اپنے آپ پر عائد کیے ہوں۔ عمرانی علاقے کی پابندی کے بغیر آزادی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ رُوسو آزادی کا مبلغ ہے لیکن اس کے سیاسی نظریے کی رُوسو سے مفلس و تلاش عوام اور عورتوں کو سیاسی طاقت سے محروم رکھنا ضروری ہے۔ وہ انہیں People میں شمار نہیں کرتا۔

ہمارے زمانے میں ٹاں پال سارتر نے آزادی کا ایک اچھوتا تصور پیش کیا ہے جو ہمارے پڑھے لکھے طبقے میں بڑا مقبول ہو رہا ہے۔ سارتر ”انسان پسندی“ کی دعوت دیتا ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ بھول سارتر سوائے انسانی کائنات کے اور کوئی کائنات نہیں ہے نہ انسان کے سوا کوئی اور قانون ساز ہے۔ وہ کہتا ہے:

”ہم نے مذہب کو کھو دیا لیکن انسان پسندی کو پالیا ہے۔ اب مقصد

انسان کو آزاد کرانا ہے تاکہ انسان خود انسان کے لیے وجود مطلق بن

جائے۔“

سارتر کا یہ عقیدہ ظاہر موجودیت کے بانی کیرک گرو سے ماخوذ ہے۔ جس نے کہا

”میرا انتخاب اور میرا فیصلہ شخصی ہے۔ کوئی ذات مطلق میرے لیے کسی قسم کا فیصلہ نہیں کرتی۔ میں خود اپنی مرضی اور اختیار سے اپنے فیصلے کرتا ہوں۔“

کیرک گرڈ کے اسی قدر اختیار کے باعث انسان پر ذمے داری کا بار پڑا ہے اور بقول سارتر بھی قدر و اختیار اس کے لیے عذاب ناک بن گیا ہے۔

قدر و اختیار کا یہ تصور فرائڈ کی لاشعور کی رو اور سرمایہ دارانہ معاشرے کی کج روی کا ملغوبہ ہے۔ سارتر بھی رُوسو کی طرح ایسی آزادی چاہتا ہے جس میں انسان کے اعمال پر کسی قسم کی روک ٹوک نہ ہو اور وہ من مانی کر سکے۔ سارتر کا ”مرد آزاد“ اجتماعی موثرات سے بے نیاز ہے اور خود اپنی ذات کو خیر و شر اور حق و صداقت کا معیار سمجھتا ہے۔ یہ معیار ہر شخص کے گریزاں خیالات اور وقتی احساسات کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ سارتر کے نظریہ کی رُو سے انسانی قدریں معاشرے کے تقاضوں سے وابستہ نہیں ہیں بلکہ ہر شخص اپنی مرضی اور اختیار سے اپنی قدریں تخلیق کرتا رہتا ہے۔ جس طرح لاشعوری رو کے ماننے والے قصہ نویس ذہن کی پیہم بدلتی ہوئی کیفیات کو من و عن کاغذ پر منتقل کر دینا ضروری سمجھتے ہیں۔ اسی طرح موجودیت پسند لحد بہ لحد بدلتے ہوئے رنگ حراج کے ساتھ ساتھ اپنی قدریں اور معیار تخلیق کرتے ہیں اور اس بے راہ روی کو آزادی فکر و عمل کا نام دیتے ہیں۔ یہ آزادی جہیں دیوانگی ہے ایک پاگل کے خیالات کی رُو پر بھی اس کے شعور کی گرفت محکم نہیں ہوتی۔

سارتر اور اس کے پیروؤں نے قدر و اختیار کے نام پر ہر قسم کے فعل کو جائز قرار دے دیا ہے۔ جب ایک شخص اپنے لیے اخلاق و عمل کا معیار خود مقرر کرنے کا مجاز ہوگا تو ظاہر ہے کہ وہ اپنے ہر فعل کا مجاز یہ کہہ کر پیش کرے گا کہ یہ کام میں لے لیا ہے اور میں ایسا کرنے کا مجاز ہوں کیوں کہ مجھے کامل قدر و اختیار حاصل ہے اس قدر و اختیار نے مجھ پر ذمے داری عائد کی ہے اور اپنے اعمال کا جواب وہ میں خود ہوں کوئی دوسرا نہیں ہے۔ معاشرے کی ذمہ داریاں یا اخلاق و شائستگی کے ضابطے میرے لیے اخلاق و عمل کی راہیں معین نہیں کر سکتے۔ میں ہر فعل کرنے کے لیے ہر طرح سے آزاد ہوں۔ یہ ہے آزادی اور اختیار کا وہ تصور جس کی تبلیغ سارتر اور اس کے پیرو کر رہے ہیں۔ موجودیت پسندوں کا یہ

نقطہ نظر دنیائے علم میں کوئی نئی چیز نہیں ہے بلکہ فرائڈ کی انتہا پسندانہ موضوعیت اور فرویت ہی کی ایک فرع ہے جس پر دقیق سوفسطائی استدلال کا رنگ چڑھا دیا گیا ہے۔ ہر شخص قدر و اختیار کی وہی تعبیر و ترجیحانی کرنے لگے جس کا پرچار یہ لوگ کرتے ہیں تو انسانی معاشرہ تتر بتر ہو کر رہ جائے۔ جب ہر آدمی ہر کام کرنے کا مجاز ہوگا تو معاشرتی علاقے ختم ہو جائیں گے اور انسان دوبارہ جنگل کی زندگی اختیار کر لے گا۔ ہم نے دیکھا کہ معاشرتی علاقے کے پابند ہو کر ہی بنی نوع انسان تہذیب و تمدن سے آشنا ہوئے تھے۔ ان کے پابند رہ کر ہی وہ اپنے مقام انسانیت کو برقرار رکھ سکتے ہیں۔ موجودیت پسند افسانہ نویسوں اور تمثیل نگاروں کے کردار معاشرتی ذمے داریوں کو قبول کرنے سے گریز کرتے ہیں اور ہر مسئلے کی بابت شخصی زاویہ نگاہ سے اپنے فیصلے صادر کرتے ہیں۔ ان کے پیش نظر کوئی نصب العین نہیں ہے۔ اس لیے وہ انتشار خیال و عمل کے شکار ہو چکے ہیں۔ وہ اپنی بے پناہ اکتاہٹ اور بیزاری کا مداوا خشونت آمیز کلیف اور بزدلانہ تسخر سے کرتے ہیں۔ سارتر کا قدر و اختیار یا نام نہاد آزادی کا یہ نظریہ مغرب کے نوجوان طبقے میں فرائڈ کے اظہار جنس کے نظریے کی طرح بڑا مقبول ہو رہا ہے کیوں کہ اپنی بکجروی کے لیے فلسفیانہ جواز مل گیا ہے۔ مغرب میں اس نظریے کا رواج و قبول قابل فہم تھا کہ مغرب کا معاشرہ تنزل پذیر ہو چکا ہے اور موضوعیت کے شیوع سے وہاں ہر شخص ذاتی مفادات کی پرورش میں محو ہے۔ افسوس اس بات کا ہے کہ مشرق کے ابھرتے ہوئے ترقی پذیر معاشرے میں بھی فرائڈ کی شعوری رد اور اظہار جنس کی طرح سارتر کا یہ سلبی تصور بعض پڑھے لکھے نوجوانوں کو متاثر کر رہا ہے۔ ایشیاء افریقہ اور جنوبی امریکہ کے نوجوانوں کے لیے ضروری ہے کہ آزادی کے اس منفی تصور کے اسباب و حوامل کا گہری نظر سے مطالعہ کریں تاکہ وہ اس زہر ہلاک سے محفوظ رہ سکیں۔ ان کی نگاہوں کے سامنے ایک واضح اور روشن نصب العین ہے اور وہ یہ ہے کہ اپنے ملکی معاشرے کی تشکیل جدید معاشی انصاف کی بنیادوں پر کریں تاکہ ان کے عوام صدیوں کے کھوئے ہوئے مقام کو پا سکیں۔ سارتر آزادی کے پردے میں جس کج روی کی تلقین کر رہا ہے وہ تو بدترین قسم کی غلامی ہے۔ جو شخص خبط کا غلام ہو اس سے بدتر غلام اور کون ہوگا۔ سیاسی دنیا میں آزادی کا یہی تصور کرو جو پاکستان اور پاکستان نے پیش کیا تھا، جب انہوں نے کہا کہ ریاست کا ایک قلم خاتمہ کر دینا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ لینن اور ماؤزے تک اشتہالی



انقلاب کے فوراً بعد ریاست کا خاتمہ کر دیتے تو آج اشتہالی روس اور اشتہالی چین کا وجود بھی نہ ہوتا۔

القصد سرمایہ دار ممالک کے اہل قلم شخصی آزادی کے جس نظریے کو افریقہ اور ایشیا میں پھیلاتا چاہتے ہیں وہ جنگل کی آزادی ہے جس میں ہر درندہ دوسروں کو پھڑکھانے کی تاک میں لگا رہتا ہے۔ چارلس فوڈیر نے اس کا تجزیہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام میں ہر پیشہ ور جماعت کا دشمن ہوتا ہے کیوں کہ اس کا مفاد جماعت کے مفاد سے متصادم ہوتا ہے۔ طبیب یہ چاہتا ہے کہ خوب امراض پھیلیں، وکیل کی خواہش ہوتی ہے کہ سب لوگ جرائم کا ارتکاب کریں، معمار اس تاک میں رہتے ہیں کہ زلزلہ آئے یا شدید بارش ہو اور لوگوں کے مکانات زمین بوس ہو جائیں۔ اس طرح شخصی اور اجتماعی مفادات کے درمیان کسی نوع کی مفاہمت نہیں ہو پاتی۔ یہ مفاہمت ایک ایسے معاشرے میں ہی ممکن ہو سکتی ہے جس میں ذاتی اطلاق کا خاتمہ کر دیا گیا ہو اور جس میں تمام پیشہ ور اور محنت کش معاشرے کی بہبود کے لیے پوری خود فراموشی سے اپنے اپنے کام میں لگے ہوئے ہوں۔ اسی صورت میں محنت کو استحصال سے اور محنت کش کو جبری بیگار سے آزاد کرایا جاسکتا ہے اور معاشرے کا ہر فرد اپنی آزادی سے ہمکنار ہو سکتا ہے۔

## یہ کہ ماضی کیسا اچھا زمانہ تھا!

ایک عجیب و غریب فکری مغالطہ (Fallacy) جو انفرادی اور اجتماعی دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے Good Old Days کے نام سے مشہور ہے۔ عام طور سے دیکھا گیا ہے کہ پھر ان کہن سال اپنی جوانی کے زمانے کو بڑی حسرت سے یاد کرتے ہیں اور حال کی تکلیفوں سے نجات پانے کے لیے ماضی کے رنگین افسانے سناتے رہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ حال میں ان کے لیے کوئی کشش باقی نہیں رہتی۔ گونا گوں امراض کا قلبہ ہوتا ہے۔ تھائی کا شدید احساس ہر وقت دامن گیر رہتا ہے۔ بیٹے پوتے ان کی بے پناہ نصیحتوں سے دور بھاگتے ہیں۔ مستقبل تاریک دکھائی دیتا ہے۔ اس لیے وہ ماضی کے سنہرے دھندلکوں میں پناہ لینے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ اکثر دیکھا گیا ہے کہ جب کبھی دو چار پنشنرل بیٹھتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک اپنی جوانی کے کارنامے فخریہ بیان کرتا ہے جن میں قدرتی طور پر زیب داستان کے لیے بہت کچھ بڑھا لیا جاتا ہے۔ موجودہ دور کی تنقیص بڑے جوش و خروش سے کی جاتی ہے۔ لوجوانوں کی مذموم عادات خاص طور پر زیر بحث آتی ہیں اور کہا جاتا ہے کہ وہ روز بروز مذہب و اخلاق سے بیگانہ ہو رہے ہیں اور نتیجتاً قوم بتاویں و بربادی کی طرف قدم بڑھا رہی ہے۔ ان حضرات میں لاکھ اختلاف ہوں اس بات پر سب متفق ہو جاتے ہیں کہ ہمارا زمانہ کیسا اچھا تھا، لوگ کیسے نیک تھے، لوجوان پاکباز تھے، لڑکیاں باحیا تھیں۔ دغا، فریب، مکر و ریا کا نام و نشان تک نہ تھا۔ بات یہ ہے کہ جس طرح کسی شخص کے سر جانے کے بعد اس کی کوتاہیوں اور خامیوں سے چشم پوشی کر لی جاتی ہے اور اس کی خوبیاں گنانے پر اکتفا کیا جاتا ہے اسی طرح ماضی کے تاریک پہلو بھی نظروں سے اوجھل ہو



جاتے ہیں اور روشن پہلو زیادہ تابناک ہو کر آنکھوں کے سامنے ابھرنے لگتے ہیں۔ افراد کی طرح اقوام کا بھی یہی حال ہے۔ ازکار رفتہ بڑھوں کی طرح حنزل پذیر قومیں بھی غالب کے الفاظ میں ”مردہ پرستی“ میں مبتلا ہو جاتی ہیں۔ بزرگوں کی شاعرانہ عسکری فتوحات گنتائی جاتی ہیں اور ان کے علمی، فنی اور تمدنی کارنامے بار بار بیان کیے جاتے ہیں۔ تاریخی واقعات کو حسب مراد توڑ مروڑ کر تمام اقوام عالم پر اپنی برتری اور سیادت کے ثبوت فراہم کیے جاتے ہیں۔ جس طرح بڑھوں کو حال سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی اور مستقبل کا خوف ہر وقت لاحق رہتا ہے۔ اسی طرح دور زوال میں قومیں بھی حال کے تقاضوں سے اعتنا نہیں کرتیں اور مستقبل کا مردانہ وار مقابلہ کرنے سے گریز کرتی ہیں۔ نتیجہ دونوں صورتوں میں وہی انداز فکر ہے جسے ”کیسا اچھا زمانہ تھا“ کا نام دیا گیا ہے۔

۔ ہمارے زمانے کے بعض ارباب قلم اس فکری مقابلے سے متاثر ہو کر یہ دعویٰ کرنے لگے ہیں کہ انسانی ترقی کا تصور ایک وہم باطل سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا، نوع انسانی کا حال خمدوش ہے اور مستقبل تاریک محض۔ اس لیے معاشرہ انسانی کی بقا کے لیے ضروری ہے کہ ماضی کی روایات کا احیا کیا جائے۔ ہمارے لیے آگے بڑھنا خطرے سے خالی نہیں، اس لیے پیچھے کی طرف ہٹنے کی کوشش کرنا چاہیے تاکہ ہم اسلاف کی صف میں جا کھڑے ہوں۔ نفسیات کی زبان میں اسے Regression کہا جاتا ہے۔<sup>1</sup> سوال یہ ہے کہ کیا واقعتاً انسان کا ماضی اس کے حال سے اچھا تھا؟

سب سے پہلے سیاسی اور اجتماعی زندگی کو لیجئے۔ صنعتی انقلاب سے پہلے دنیا کے اکثر ممالک میں ملوکي استبداد کا دور دورہ تھا۔ بادشاہ مطلق العنان تھے اور دن رات خوشامدی رؤسا و امراء میں گھرے رہتے تھے۔ چاہلوسی کی باتیں سن سن کر وہ اس زعم باطل میں مبتلا ہو جاتے تھے کہ ہم فوق الفطرت مخلوق ہیں اور عوام سے بدرجہ اولیٰ بلند تر ہیں۔ اسی نقطہ نگاہی کے ساتھ سلاطین کے آسانی حقوق کا تصور وابستہ ہے یعنی بادشاہ اپنے آپ کو مامور من اللہ سمجھتے تھے۔ بعض سلاطین خدا کے نائب یا دیوتاؤں کی اولاد ہونے کے مدعی تھے۔ اس قسم کے برخود غلط لوگوں کو عوام کے مفاد کیسے عزیز ہو سکتے تھے۔ عوام کی زندگی کا واحد مقصد یہ تھا

1۔ بچوں اور نوجوانوں کا زندگی کے تلخ حقائق کا سامنا کرنے سے کھیرانا اور ماں کی گود کو تلاش کرنا۔

کہ وہ محنت و مشقت سے ان لوگوں کی عیش و عشرت کے سامان فراہم کرتے رہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مؤرخین قدیم کی کتب تواریخ میں عوامی زندگی کی تصویریں بہت کم دکھائی دیتی ہیں۔ مزید برآں ان مستبد سلاطین کی ذاتی مرضی کو قانون کا درجہ حاصل تھا۔ وہ چاہتے تو سنگین سے سنگین جرم بخش دیتے اور چاہتے تو معمولی قصور پر موت کی سزا دیتے تھے۔ جرم و سزا کے درمیان کوئی تناسب نہیں تھا نہ لمزموں کو مکمل عدالت میں اپنی صفائی کے مواقع بہم پہنچائے جاتے تھے۔ رعایا کو دہشت زدہ کرنے کے لیے نہایت خوفناک سزائیں دی جاتی تھیں۔ لوگوں کو شکنجوں میں کس کر ان کی ہڈیاں پھور پھور کی جاتیں۔ گوشت پوست تنگیوں سے لوج لوج کر ہڈیوں سے جدا کیا جاتا۔ آنکھوں میں گرم سلائیاں پھروادی جاتیں۔ جسم کے تازک حصوں کو آتشیں سلاخوں سے داغا جاتا۔ زندہ انسانوں کی کھال کھینچ لی جاتی۔ آگ کے شعلوں میں جھونک دیا جاتا۔ سانپوں اور بچھوؤں سے بھرے ہوئے تہہ خانوں میں پھنکوا دیا جاتا۔ لکڑی کی طرح آرے سے دو ٹکڑے کرایا جاتا۔ دیگوں میں بند کر کے آگ پر رکھ دیا جاتا۔ مردوں کی کھوپڑیوں کے کھ منارے تعمیر کیے جاتے۔ شاہی عمارتوں کی بنیادوں میں ہزاروں جنگی قیدیوں کو زندہ دفن کر دیا جاتا قصور واروں کی مستورات کی برسر بازار شہدوں اور نقوں سے عصمت دری کرائی جاتی، عورتوں کو چھاتیوں سے ہاندھ کر قلعے کی فصیل سے لٹکایا جاتا۔ لمزموں کو بھوکے شیروں اور بھیڑیوں سے پھڑوا دیا جاتا، ہاتھی کے پاؤں کے نیچے پکڑا دیا جاتا۔ زبان تالو سے کھجوا کر باہر نکال لی جاتی، پھلی ہوئی دھاتیں حلقوم میں ڈالی جاتیں، زندہ آدمیوں کو دیوار میں چنوا دیا جاتا تھا۔ ان حالات میں حقوق انسانی کے پاس ولحاظ قانون کے احترام اور عدل و انصاف کے تقاضوں کا سوال ہی پیدا نہ ہو سکتا تھا۔ بادشاہوں کی دیکھا دیکھی ان کے درباری رؤسا بھی رعایا پر ظلم و ستم روا رکھتے تھے اور عوام سے جانوروں جیسا سلوک کیا جاتا تھا۔ اپنے آقاؤں کے ہاتھوں سے کاشکاروں کا مال و دولت، عزت و حرمت کوئی چیز محفوظ نہیں تھی۔ بادشاہ اور رؤسا لوگوں کی خوش حال لڑکیوں کو بالجبر حرم سراؤں میں داخل کر لیتے تھے اور اسے اپنا حق سمجھتے تھے۔ جاگیرداری نظام میں ہر دلہن کو شادی کی رات ریکس علاقہ کی خلوت گاہ میں بسر کرنا پڑتی تھی۔ ہمارے زمانے میں قاشسٹوں نے جو ملوکی استبداد کے باقیات اہمیات میں سے ہیں عامۃ الناس پر بے پناہ مظالم روا رکھے ہیں۔

تھی۔ اسے ”حق شب زفاف“ کہا جاتا تھا۔

صنعتی انقلاب کے بعد طبقہ متوسط برسرِ اقتدار آ گیا اور جمہوریت کی ہمہ گیر ترویج کے ساتھ ملکیت کا خاتمہ ہو گیا۔ ہزاروں برس کی لعنت کے خاتمہ کے ساتھ عوام نے اطمینان کا سانس لیا اور چاروں طرف حقوق انسانی کی پاسبانی اور تحفظ کا چرچا ہونے لگا۔ اب یہ حال ہے کہ اکثر سلاطین بساطِ سیاست سے رخصت ہو چکے ہیں اور دو ایک جو دکھائی دیتے ہیں وہ بھی اپنے انجام سے بے خبر نہیں ہیں۔ اب ہر کہیں قانون کا احترام کیا جاتا ہے۔ عدالت کے دروازے ہر کہ دمہ کے لیے کھلے ہیں۔ ملزموں کو اپنی صفائی کا موقع دیا جاتا ہے اور معمولی سے شک و شبہ کی بنا پر انہیں بری کر دیا جاتا ہے۔ وحشیانہ سزاؤں کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ طبقاتی تفریق روز بروز کم ہو رہی ہے اور بڑے بڑے کارخانہ دار بھی مزدور کی تالیفِ قلب پر مجبور ہو گئے ہیں۔ عورت کی صدیوں کی مظلومیت اور ستم رسیدگی کا خاتمہ ہو رہا ہے۔ اور وہ معاشرہ انسانی میں اپنا جائز مقام حاصل کر رہی ہے۔ اب وہ مرد کی پیش و تفریح کا وسیلہ نہیں رہی بلکہ اس کی برابری کی مدی بن گئی ہے۔ چنانچہ ان اقوام میں بھی جہاں کثرتِ ازدواج کو مذہبی جواز حاصل ہے ایسے قوانین بنائے جا رہے ہیں جن کی رو سے کوئی مرد ایک سے زیادہ عورتوں کے ساتھ نکاح نہیں کر سکتا۔ علاوہ ازیں تعلیم سے بہرہ ور ہو کر عورت سرکاری دفاتر اور صنعتی اداروں میں مرد کے دوش بدوش کام کر رہی ہے اور معاشرے کی ترقی و بقا کی کوشش میں مرد کا ہاتھ بٹا رہی ہے۔ حرم سراؤں کا خاتمہ ہو چکا ہے اور کثیر فروش کو ایک سنگین جرم قرار دے دیا گیا ہے۔ جن مذاہب نے غلامی اور بردہ فروشی کو جائز قرار دیا تھا اب ان کے پیر و بھی طرح طرح کی تاویلیں کر کے برأت کا اعلان کر رہے ہیں۔

گزشتہ ڈیڑھ صدی میں سائنس کی محیرِ العقول ترقی نے انسان کے سوچنے اور سمجھنے کے انداز بدل دیئے ہیں۔ اور جہالت کی گھٹا ٹوپ تاریکیاں جو ان گنت صدیوں سے ان کے ذہن و دماغ پر چھائی ہوئی تھیں دیکھتے دیکھتے چھٹ گئی ہیں۔ اس بنیادی حقیقت نے کہ ہر مستجب کا لازماً ایک سبب ہوتا ہے تو ہمت و خرافات کے پردے چاک کر دیئے ہیں۔ اب سورج گرہن، چاند گرہن، مدوجزر، زلزلوں اور آتش فشاں پہاڑوں وغیرہ کو دیوتاؤں کی کارِ فاعلی نہیں سمجھا جاتا بلکہ ان کی قابلِ فہم عملی توجیہات کی جاتی ہیں۔ مختلف

تحقیقی علوم کی ہمہ گیر اشاعت نے نوع انسانی کا اتحاد نفس بحال کر دیا ہے۔ اب انسان قدرتی مظاہر سے خوفزدہ ہو کر ان کی عجیب و غریب رسوم عبادت ادا نہیں کرتا بلکہ ان پر قابو پانے کی کوشش کرتا ہے اور اس نے قدرت کی بہت سی قوتوں کو مسخر کر لیا ہے اور اب اس کی نگاہیں کرۂ ارض سے ماوراء دوسرے اجرام سماوی کی طرف بھی حریفانہ اٹھ رہی ہیں۔ جدید طبیحات کے انکشافات بالخصوص جوہری قوت کا راز معلوم ہو جانے سے انسان کے ہاتھ میں بے پناہ قوت آگئی ہے جسے بروئے کار لا کر وہ معاشرہ انسانی میں انقلاب عظیم پیدا کر سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بعض خود غرض اور قابوچی سیاست دان اس قوت کا خیر بھی استعمال کرنے کی دھمکیاں بھی دے رہے ہیں لیکن نئی نوع انسان کی بنیادی ہوشمندی اور فراست یقیناً ان کے خطرناک جرائم کو سرسبز نہیں ہونے دے گی اور انسان دوست زود یا بدیر ان کے ہاتھوں سے زمام اقتدار چھین لینے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ ان کتاہ جین اور مطلب پرست سیاست دانوں سے خائف ہو کر بعض لوگوں نے سائنس کو مطعون کرنا شروع کر دیا ہے اور کہنے لگے ہیں کہ سائنس نوع انسانی کو ہلاکت کے گڑھے کی طرف لیے جا رہی ہے۔ ظاہر ہے کہ قصور سائنس کا نہیں ہے بلکہ ان لوگوں کا ہے جو اس کے انکشافات کو ذاتی اغراض کی پرورش کے لیے آلہ کار بنالینا چاہتے ہیں۔ اگر ایک شخص ڈائنامیٹ سے پہاڑوں میں سرنگیں کھودنے کی بجائے کسی کا گھر تباہ کر دیتا ہے تو قصور ڈائنامیٹ کا نہیں ہے بلکہ اس جرائم پیشہ شخص کا ہے۔ اس قسم کا استدلال کرنے والوں سے تو جالور بہتر شعور و فہم رکھتے ہیں۔ جب ایک کتے کو لکڑی ماری جائے تو وہ لکڑی کے درپے نہیں ہوتا جس نے اسے چوٹ لگائی ہے بلکہ لکڑی مارنے والے پر حملہ کرتا ہے لیکن یہ لوگ جرائم پیشہ لوگوں کو چھوڑ کر جوہری قوت کو برا بھلا کہنے لگتے ہیں۔ بہر حال سائنس دانوں کی طبی کاوشوں نے انسان کے ذہن و دماغ کو منور کر دیا ہے۔

سائنس کی سب سے عظیم برکت یہ ہے کہ اس کی ہمہ گیر ترویج و اشاعت سے پہلے مختلف اقوام عالم کا نقطہ نگاہ نہایت محدود تھا اور ان کے لیے انسانی برادری کا تصور کرنا ناممکن تھا۔ نظریاتی لحاظ سے بعض مصلحین نے بے شک انسانی برادری کا ذکر کیا لیکن عملی دنیا میں یہ نصب العین قبائلی ہو کر رہ گیا ہے اور وہ یوں کہ ہر مذہب کا جدی ہی سمجھنے لگا کہ جو شخص میرے مخصوص دائرہ مذہب کے اندر ہے وہ میرا بھائی ہے اور جو اس کے باہر ہے وہ



غیر اور دشمن ہے۔ علم تشریح الابدان اور علم الانسان کی تحقیقات نے یہ ثابت کر دکھایا ہے کہ جسمانی ساخت کے لحاظ سے سب انسان ایک جیسے ہیں۔ خواہ وہ رنگ، زبان، مذہب اور نسل کے لحاظ سے کتنے ہی ایک دوسرے سے مختلف ہوں اور سب اقوام عالم یکساں طور پر وحشت و بربریت کے ابتدائی دور سے نکل کر تہذیب و تمدن کے دور میں داخل ہوئی ہیں۔ اس تصور کو ریڈیو، ٹیلی ویژن، راڈار، ہوائی جہاز، اخبارات و رسائل وغیرہ نے بیش از بیش تقویت بخشی ہے اور انسانی برادری کا تصور واضح طور پر متشکل ہو کر نوع انسان کی آنکھوں کے سامنے ابھرنے لگا ہے۔ نوبت یہاں تک آن پہنچی ہے کہ بعض اوقات ہمیں سمندر پار کا کوئی شخص اپنے مسائے سے قریب تر محسوس ہونے لگتا ہے۔ اسی طرح سائنس کے طفیل انسانیت حالیہ کے نصب العین کی عملی ترجمانی کے امکانات پیدا ہو گئے ہیں اور مساوات کا وہ خواب جس کی جھلک رواقین کے افکار، جناب فیسی کے وعظ کوہ اور صوفیہ وجودیہ کے اشعار میں دکھائی دیتی ہے شرمندہ تعبیر ہونے والا ہے۔

زیر نظر فکری مقالے کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ گذشتہ زمانوں کے لوگ موجودہ انسان کی یہ نسبت زیادہ بااخلاق تھے کیوں کہ وہ زیادہ مذہبی تھے اور آج کل کا انسان مذہب سے بیگانہ ہونے کے باعث اخلاقی پستی کا شکار ہو گیا ہے۔ اس اڈا کا چارہ لیتے وقت سب سے پہلے اس بات کی طرف توجہ دلانا نامناسب نہ ہوگا کہ اخلاق لامحالہ مذہبی نہیں ہوتا۔ مذہبی اخلاق کے علاوہ رکی روایتی اخلاق ہے، واقعاتی اخلاق ہے۔ (جسے اول الذکر کی توسیعی صورت سمجھنا چاہیے) اور نظریاتی اخلاق ہے۔ مذہبی اخلاق چند اوامر و نواہی پر مشتمل ہوتا ہے یعنی اس کے احکام واضح طور پر ہمیں بتاتے ہیں کہ ایسا کرو ایسا نہ کرو۔ رکی روایتی اخلاق کسی خاص معاشرے کے افراد کو اپنے آباؤ اجداد سے ورثے میں ملتا ہے۔ ماضی کی رسوم و روایات اس درجہ ان کے مزاج عقلی میں دخل ہو جاتی ہیں کہ ان سے چھٹکارا پانا محال نہیں تو بے حد مشکل ضرور ہوتا ہے۔ نظریاتی اخلاق چند بلند نصب العینوں کے حصول کی دعوت دیتا ہے جن کی طرف غلاستہ و قافو قافو توجہ دلاتے رہتے ہیں۔ واقعاتی اخلاق وہ ہے جو کسی معاشرے میں فی الواقع موجود ہوتا ہے یعنی خواہ اس معاشرے کے افراد زبان سے کسی مذہبی یا نظریاتی اخلاق کا دم بھرتے رہیں ان کے اسی اخلاقی کا مطالعہ علمی لحاظ سے مفید مطلب ہو سکتا ہے جس کی وہ عملی طور پر پابندی کرتے ہیں۔ تاریخ و عمران

کا مطالعہ ہمیں بتاتا ہے کہ مذہبی اخلاق کے ادا و نواہی کی تعمیل کتنی ہی صحت و مستندی سے کی جائے وہ رسمی روایتی اور واقعاتی اخلاق پر چنداں اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ مثال کے طور پر جب عیسائیت کی اشاعت رومہ کی بت پرست اقوام میں ہوئی تو عیسائی مذہب کی روح ان میں نفوذ نہ کر سکی۔ وہ زبان سے عیسائیت کا اقرار کرتی رہیں لیکن عملی لحاظ سے بدستور رسمی اخلاق کی پابندی کرتی رہیں اور عیسائیت کی اشاعت بھی اسی وقت ممکن ہوئی جب پال ولی نے عیسائیت کو بت پرست اقوام کی صنیعاتی رسوم و روایات کا جامہ پہنا کر پیش کیا۔ چنانچہ مٹلیٹ، کرمس، حید میلاد، عشائے رنہانی، مریم طردا اور نغمے مسیح کی پرستش، صلیب، رہبانیت، قربان گاہ، بھسمہ وغیرہ کے شعار و رسوم جو کلیسائے روم نے اختیار کیے قدیم مصری، یونانی، رومی، بابلی اور ایرانی روایات سے ماخوذ تھے۔ ان بنیادوں پر مسیحی ادا و نواہی کا پیوند لگانے کی کوشش کی گئی، جو بددعا کا کام رہی۔ چنانچہ ازمنہ و سنی کی مغربی اقوام کی اخلاقی قدریں وہی تھیں جو بت پرست اقوام کی تھیں۔

اسی طرح اشاعت اسلام کی مثال ہمارے سامنے ہے جب اسلام کی اشاعت روم، ایران اور ہند میں ہوئی تو اس کی تعلیمات ان اقوام کے ذہن و قلب میں بار نہ پاسکیں کیوں کہ یہ اقوام صدیوں سے ایسی روایات و رسوم کی پابند تھیں جو آریائی حراج عقلی سے مخصوص ہیں اور جن کے لیے اسلام کی ساری تعلیمات انجینی تھیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام کے پردے میں حلول، تنازع، تجسم، سر بیان، وجودیت، اوتار وغیرہ کے افکار و روایات برآمد ہوتے رہے اور رفتہ رفتہ اس حد تک سرایت کر گئے کہ آج ان کو اصل مذہب سے جدا کرنا ناممکن ہو گیا ہے۔

ان تصریحات سے اس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا مقصود تھا کہ مذہبی اخلاق اور رسمی روایتی اخلاق یا واقعاتی اخلاق ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ علاوہ ازیں جب کوئی مذہب دور تنزل میں داخل ہوتا ہے تو تعصب بے جا کا خطرناک رجحان اجتماعی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ ایک مذہب دوسرے مذہب کا بلکہ ایک ہی مذہب کا ایک فرقہ دوسرے فرقے کا دشمن بن جاتا ہے۔ اس تعصب بے جا سے عام انسانی قدریں بھی مجروح ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ مذہب کے نام پر بے دریغ خون بہایا جاتا ہے اور اسے اخلاق کے منافی خیال نہیں کیا جاتا۔ مذہب کے نام پر جو خونریزی ہوئی ہے اس سے تاریخ عالم کے صفحات لالہ

زار ہیں۔ یورپ کی تیس سالہ جنگ میں کلیسائے روم اور اصلاح یافتہ کلیسا کے پیروؤں نے بے شمار لوگوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ فرانس میں سین ہارٹو لومبو کا قتل عام مذہب کے نام پر کیا گیا۔ سلیم عثمانی نے اسلام کے نام پر پچیس ہزار بے گناہ اثنا عشریوں کا قتل عام کیا دوسری طرف شاہ اسماعیل صفوی نے اسلام ہی کے نام پر بیس ہزار سنیوں کو لقمہ شمشیر بنایا۔ ازمنہ وسطیٰ میں ہزاروں عورتوں کو چادو گرنی کا نام دے کر زندہ جلادیا گیا۔ یورپ میں کالی وبا پھیلی تو مقتدایان مذہب نے کہا اس کا باعث یہودی ہوئے ہیں چنانچہ یہودیوں کو چن چن کر سولی پر چڑھا دیا گیا۔ ہندوؤں نے نہایت پیروی سے بدھوں کا استیصال کیا۔ تقسیم ہند کے موقع پر مذہب کے نام پر کم و بیش پندرہ لاکھ بے قصور انسان نہایت سفاکی سے قتل کر دیئے گئے۔

مرور زمانہ سے جب مذہب خود رسوم بے جان کا مجموعہ بن کر رہ جاتا ہے تو اس کی اصلاحی اور انقلابی روح غائب ہو جاتی ہے۔ ایمان کی جگہ خشکمانہ استدلال اور غلوں کی جگہ ریاکاری لے لیتی ہے۔ لوگ ظاہری احکام کی پابندی کو مذہب کی پابندی سمجھنے لگتے ہیں اور تعقیفہ باطن اور تزکیہ اخلاق کو اہم نہیں سمجھا جاتا۔ جو شخص ظاہری آداب و شعائر کا لحاظ روا رکھتا ہے اسے حنین سمجھ لیا جاتا ہے خواہ باطن وہ کتنا ہی بدگن اور خبیث ہو۔ ان حالات میں مقتدایان مذہب دکان آرائی اور زہد فردوسی اختیار کر لیتے ہیں اور مذہب کی آڑ میں دنیوی اغراض کی پرورش کرنے لگتے ہیں۔ ہمارے زمانے میں سائنس کی ترویج سے تعصب بے جا اور ریاکاری دونوں کو ضعف آ گیا ہے۔ سائنس کے رواج و قبول سے پہلے مذہبی تعصب کا اظہار صالحیت اور تدین کی علامت سمجھا جاتا تھا اور جو شخص دوسرے مذاہب کے پیروؤں پر جتنا زیادہ تشدد کرتا تھا اسے اسی نسبت سے تدین سمجھا جاتا تھا۔ اسی طرح ریاکاری بھی مذہب کا لازمہ بن گئی تھی۔ ہمارے زمانے میں تحقیقی علوم کے نفوذ کے ساتھ ساتھ تعصب اور ریاکاری دونوں غائب ہو رہے ہیں۔ اس لیے قدامت پسند اہل مذہب نے کہنا شروع کر دیا ہے کہ لوگ مذہب سے بیگانہ ہو رہے ہیں۔ چونکہ وہ اخلاق کو مذہب کا جزو لازم خیال کرتے ہیں اس لیے یہ بھی کہنے لگتے ہیں کہ آج کل کے لوگوں کے اخلاق پست ہو رہے ہیں۔ بسا اوقات ان لوگوں کا اخلاق کا تصور بھی جنسیات تک محدود ہو کر رہ جاتا ہے اور عام طور پر اخلاقی پستی سے مراد یہ لی جاتی ہے کہ لوگوں میں آوارگی اور بد چلتی

رواج پارہی ہے۔ اول تو اخلاق جنس تک محدود نہیں ہے ثانیاً جنسی معاملات میں بھی آج کل کا لوجوان اپنے اکثر بزرگوں کی بہ نسبت بہتر زندگی گزار رہا ہے۔ جب مذہب کے نام پر مردہ فردی کو جائز سمجھا جاتا تھا۔ لوگ حرم سراؤں میں سیکڑوں کنیریں خرید کر بھر لیتے تھے جو ان کی ہوس رانی اور کام جوتی کی تسکین بغیر چون و چرا کرتی تھیں۔ مردہ فردی کے انسداد نے عورت کے مقام کو بلند کر دیا ہے اب اسے بھیڑ بکری کی طرح نفاس سے خریدنا نہیں جا سکتا۔ اس سے جنسی اخلاق پر صالح اثر پڑا ہے۔ اب عورت اپنے خاوند سے بھی اتنی ہی پاکہازی کی توقع رکھنے لگی ہے جنسی کہ وہ اس سے رکھتا ہے۔ لیکن جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے اخلاق کا مفہوم جنس سے وسیع تر ہے۔ اس میں صداقت شعاری، راست بازی، معاملات میں صفائی، شہری فرائض کی ادائیگی، عمرانی حقوق کی پاسبانی، ایثار و مروت وغیرہ بھی شامل ہیں۔ ایک کاروباری شخص جو مذہب کے احکام کی ظاہری پابندی کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ معاملات میں دغا، فریب اور مکر سے کام لے کر معاشرے کی تخریب کر رہا ہے۔ اسے بامذہب تو کہا جا سکتا ہے لیکن ہا اخلاق نہیں سمجھا جا سکتا۔ اخلاق عالیہ کا تعلق ان نصب العینوں سے ہوتا ہے جو کسی معاشرے کے افراد کی اکثریت شعوری اور اجتماعی طور پر حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ نصب العین جتنے بلند ہوں گے متعلقہ اخلاقی قدریں بھی اسی قدر بلند ہوں گی۔ سائنس کے انکشافات نے بنی نوع انسان کو جو وسعت نظر اور کشادگی قلب عطا کی ہے اس کے پیش نظر ہم کہہ سکتے ہیں کہ جدید دور کے انسان میں نہ صرف اجتماعی کوششوں کا احساس و شعور پیدا ہو گیا ہے بلکہ اس کے ہاتھ میں بے شمار وسائل بھی آ گئے ہیں جو اس کے نصب العینوں کے حصول میں کارآمد ثابت ہو سکتے ہیں۔ ان معنوں میں معاشرہ انسانی یقیناً ترقی پذیر ہے اور اسے آگے بڑھانے کے لیے ماضی کے گن گانے کی بجائے حال پر گرفت اور مستقبل پر اعتماد رکھنے کی ضرورت ہے۔



## یہ کہ فلسفہ جاں بلب ہے!

آج کل بعض پڑھے لکھے طبقوں میں اس خیال کا اظہار کیا جا رہا ہے کہ فلسفہ جاں بلب ہے۔ ایک ایک کر کے اس کے تمام شعبے مستقل علوم کی صورت اختیار کر گئے ہیں۔ ابتدا میں سیاسیات، نفسیات اور عمرانیات کو فلسفے میں شامل کیا جاتا تھا لیکن ہمارے زمانے میں انہیں فلسفے کے دائرہ اثر سے خارج کر دیا گیا ہے۔ بقول ول ڈیورنٹ فلسفے کو شاہ لیٹر کی طرح اس کی بیٹیوں نے سلطنت سے بے دخل کر کے اپنے گھر سے نکال باہر کیا ہے اور وہ بے سروسامانی کی حالت میں ادھر ادھر بھٹکتا پھر رہا ہے۔ لے دے کر الہیات رہ گئی تھی جدید دور کے فلسفے نے اس سے بھی قطع نظر کر لی ہے کہ ذات ہاری کا تصور فلسفے سے خارج کر دیا گیا ہے۔ الہیات کے ساتھ اکثر مابعد الطبیعیاتی مسائل حیات بعد ممات، خیر و شر، روح، ضمیر وغیرہ بھی خارج از بحث سمجھے جاتے ہیں۔ منطق اور فلسفہ کا چولی دامن کا ساتھ تھا اب منطق کو ریٹرنڈرسل اور وائٹ ہیڈ نے ریاضی کی اساس پر از سر نو مرتب کرنے کی کوشش میں تجریذات کا گورکھ دھندا بنا دیا ہے۔ ان حالات میں قدرتا یہ سوال پیدا ہوگا کہ آخر فلسفے کے زعمہ رہنے کا کیا جواز باقی رہ گیا ہے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہمیں سائنس اور فلسفے کے آغاز و ارتقاء کا جائزہ لینا ہوگا۔

ابتدائی دور کی سائنس سراسر عملی اور تجرباتی تھی۔ مصر قدیم میں مساحت، عراق میں ہیئت اور فنیہ میں ریاضی کی داغ بیل ڈالی گئی۔ مصر کی خوشحالی اور بار آوری کا انحصار اس سیلاب پر تھا جو ہر سال باقاعدگی سے دریائے نیل میں آتا ہے اور ارد گرد کی اراضی کو سیراب کرتا ہے۔ دریائے نیل سے ٹالیاں نکال کر کھیتوں کو پانی دیا جاتا تھا۔ پانی کی اس

تقسیم اور اراضی کی پائش نے علم مساحت کو جنم دیا۔ آج بھی مغربی زبانوں میں جیومیٹری کا لفظ رائج ہے جس کا لغوی معنی ہے زمین کی پائش۔ عراق میں دیوتا بعل مردوخ کے معبد سات منزلہ میناروں کی صورت میں تعمیر کیے جاتے تھے جنہیں زخوڑٹ کہا جاتا تھا۔ ان میناروں پر بیٹھ کر اندھیری راتوں کو پردہت مشتری، زہرہ، مریخ وغیرہ سیاروں کی گردش کا مطالعہ کرتے تھے۔ کیوں کہ وہ انہیں دیوتا سمجھتے تھے اور ان کے احوال سے باخبر رہنا چاہتے تھے۔ ان طویل مشاہدات نے علم ہیئت کی بنیاد رکھی۔ مرور زمانہ کے ساتھ پردہت سورج گرہن اور چاند گرہن کی پیش گوئیاں کرنے لگے۔ ان تحقیقات سے پردہتوں کا مقصد یہ تھا کہ عوام کے ذہن و قلب پر اپنا تسلط قائم کیا جائے۔ چنانچہ سورج گرہن سے پہلے وہ اعلان کر دیتے کہ سورج دیوتا خطرے میں ہے اسے تاریکی کا دیونگل لینا چاہتا ہے۔ اس سے عوام خوفزدہ ہو جاتے اور پردہتوں کو نذرانے دیتے کہ مقرر پڑھ کر انہیں اس خطرے سے نجات دلائیں۔

بحیرہ روم کے ایشیائی کنارے پر ایک شہری ریاست آباد تھی جس کا نام ملطیس تھا۔ اس کے ایک شہری طالیس (550-624 ق م) نے پالیوں سے علم ہیئت سیکھا اور سورج گرہن کی پیش گوئی کی جو صحیح ثابت ہوئی۔ طالیس کو بجا طور پر نظریاتی سائنس اور فلسفے کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ سائنس کا بانی اس لیے کہ اس نے سائنس کو قدیم مذہب کے تصرف سے نجات دلا کر اسے اپنا مستقل مقام عطا کیا اور فلسفہ کا بانی اس لیے کہ اس نے سب سے پہلے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی کہ کائنات کیسے معرض وجود میں آئی۔ اس سے پہلے بعل مردوخ، آمن رع یا مولک کو کائنات کا خالق سمجھا جاتا تھا۔ طالیس نے ان سے قطع نظر کر کے خالص تحقیقی نقطہ نظر سے اس سوال پر غور کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ کائنات پانی سے بنی ہے۔ یہ جواب آج خاصا مضحکہ خیز معلوم ہوتا ہے لیکن اس لحاظ سے اہم ہے کہ تاریخ عالم میں پہلی بار اس سوال کا جواب منہیات اور مذہب سے ہٹ کر دینے کی کوشش کی گئی اور سائنس اور فلسفہ دونوں مذہب کی صدیوں کی غلامی سے آزاد ہو گئے۔ طالیس کے ایک پیرونا کسی مینڈر نے کہا کہ کائنات پانی سے نہیں بنی بلکہ یہ ایک لامحدود زمرہ شے ہے۔ ہر شے جس نے کہا کہ کائنات آگ سے بنی ہے۔ ایسی دیکھیں نے عناصر اربعہ کا تصور پیش کیا اور دعویٰ کیا کہ کائنات پانی، ہوا، مٹی اور آگ سے بنی ہے۔ اس کا نہ آغاز تھا

نہ انجام ہوگا۔ دیمیا قریطس نے حیات بعد ممات اور روح کے وجود سے انکار کیا اور کہا کہ انسانی روح اس کے شعور سے الگ کوئی شے نہیں ہے۔ موت پر جسم کے ساتھ شعور بھی فنا ہو جاتا ہے اس لیے بقائے روح کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ ملائیس کی مادیت پسندی دیمیا قریطس کے فلسفے میں تکمیل کو پہنچ گئی جب اس نے کہا کہ کائنات ایٹموں سے بنی ہے اور انسانی شعور یا روح بھی انہی ایٹموں ہی سے مرکب ہے۔ اس مادیت پسندی کے دوش بدوش فلسفے میں باطنیت اور اشراق کی روایت کا آغاز فیثا خورس سے ہوا جس نے مصر اور غنیہ میں ریاضی کا اکتساب کیا تھا اور ان کے عرفانی افکار سے بھی فیض یاب ہوا تھا۔ فیثا خورس دیوتا دایمیٹیس کے مسلک کا ایک مصلح تھا۔ اس کا خیال تھا کہ مادی دنیا انسانی روح کے لیے زندہ ہے۔ روح کو اس قید سے نجات دلانے کے لیے تجربہ و تعمق کی ضرورت ہے وہ حیات بعد ممات اور تنسیخ ارواح کا بھی قائل تھا۔ اس نے ایک طرف فلسفے میں اشراق و کشف کو مزوج کیا اور دوسری طرف اسے ریاضی کے اصولوں پر مرتب کرنے کی کوشش کی۔ وہ کہتا تھا کہ کائنات اعداد سے بنی ہے، انہی اعداد کو بعد میں افلاطون نے امثال کا نام دیا تھا۔ افلاطون نے فیثا خورس ہی سے یہ خیال مستعار لیا تھا کہ بعض مجرد صداقتیں ایسی ہیں جو حیات کے عالم سے بالاتر ہیں اور ازلی وابدی ہیں۔ یہ صداقتیں صرف عقل استدلالی پر ہی منکشف ہو سکتی ہیں۔ ان تک حواس کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ یہی خیال افلاطون سے لے کر رینگل تک تمام مثالیت کا اصل اصول ہے۔ پاری ٹائڈلس اور زینو نے بھی ظاہر اور باطن اور عقل اور حس میں تفریق کی اور کہا کہ کائنات ایک کل ہے جو جامد و ساکن ہے، کثرت محض نظر کا فریب ہے۔ مختصر یہ کہ آیوینی فلسفے نے باطل کی پست اور مصر کی ریاضی سے استفادہ کر کے انسان کو مظاہر فطرت میں آزادانہ غور و فکر کی دعوت دی اور فلسفے کے دو واضح رخ درجھان متشکل ہوئے۔

1۔ ملائیس اور اس کے پیروؤں کی مادیت پسندی جس سے صنمیات، مذہب اور باطنیت کو یکسر خارج کر دیا گیا۔

2۔ فیثا خورس اور اس کے تبعین کی باطنیت جو بعد میں اشراق اور مثالیت کا مرکز و محور بن گئی۔ مادیت اور مثالیت یا فلسفے میں سائنٹیفک رجحان اور اشراقی رجحان کی یہ تاریخی کشمکش تاریخ فلسفہ کا سب سے اہم باب ہے۔ سائنٹیفک رجحان کا ادعا یہ رہا

ہے کہ علم کی تحصیل صرف حیات کے واسطے سے ہو سکتی ہے۔ اشراق کی رو سے حقیقی علم کا ماخذ وجدان ہے جو حواس خمسہ سے علیحدہ ایک پُراسرار باطنی حاسہ ہے۔ سائنٹیفک رجحان نے ایسی ازلی وابدی صداقتوں کی نفی کی جو عام ظواہر سے ماوراء ہوں۔ اشراق کی رو سے حقیقی عالم وہی ہے جو حواس کے احاطہ سے بالاتر ہے۔ سقراط کے زمانے میں سوفسطائی سائنٹیفک رجحان کے ترجمان تھے اور تحصیل علم میں حیات کو واحد وسیلہ مانتے تھے جب کہ سقراط اور افلاطون ازلی وابدی اقدار و تجریدات کی اولیت پر مصر تھے۔ پردتا خورس سوفسطائی نے کہا کہ حیات سے الگ کسی نوع کی مادرائی صداقت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ سقراط نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ علم محض حسی نہیں ہے نہ ادراک کا دوسرا نام ہے کیوں کہ کسی شے کی تعریف محل استدلالی ہی سے ممکن ہو سکتی ہے۔ تعریف کو اس نے تجرید Concept کا نام دیا۔ افلاطون کے امثال بھی تجریدات ہیں۔ اس نے کہا کہ امثال ازلی وابدی ہیں اور غیر مخلوق ہیں۔ عالم مادی کی تمام اشیاء انہی امثال کے سائے ہیں۔ مادہ محض خام مواد ہے جس پر امثال کی چھاپ لگتی ہے۔ مادی عالم غیر حقیقی ہے فریب نگاہ ہے۔ انسانی روح مادے میں آ کر ملوث ہو گئی ہے۔ مادے کی قید سے نجات پانے کے لیے تجرد و تعمق کی ضرورت ہے۔ خیر مطلق سب سے اعلیٰ ہے۔ اس بارے میں افلاطون خاموش ہے کہ خیر مطلق سے شر کا صدور کیسے ہوا تھا۔ افلاطون کا عالم امثال سکوتی ہے حرکت و تغیر صرف عالم ظواہر میں ہے۔ وہ کائنات میں مقصد و غایت کا بھی قائل تھا۔ ارسطو بھی اپنے استاد کی طرح مثالیت پسند تھا اور امثال کو ازلی وابدی مانتا تھا لیکن اس کی مثالیت میں حقیقت پسندی کا عنصر بھی شامل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ امثال مادے سے علیحدہ نہیں ہیں بلکہ خود مادے کے بلون میں موجود ہیں۔ کائنات کی علت غائی وجود مطلق ہے جس کی طرف کائنات اپنی تکمیل کے لیے حرکت کر رہی ہے۔ اس نظریے کی رو سے وجود مطلق یا خدا کائنات کا خالق نہیں ہے بلکہ اس کا مشل اعلیٰ ہے اور کائنات کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ صورت پذیر ہو رہا ہے۔ ارسطو کے فلسفے کا مرکزی خیال یہی ہے کہ امثال مادے میں موجود ہیں اور اس کی حرکت و تغیر کا باعث ہوتے ہیں۔ افلاطون اور



ارسطو کی غایت (Teleology) سائنس کی تحقیق کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ ثابت ہوئی کیوں کہ سائنس میں غایت کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے اور اس کی رو سے سبب ہمیشہ سبب سے مقدم ہوتا ہے۔

ارسطو کے بعد یونان کے سیاسی حیزوں کے ساتھ فلسفہ بھی زوال پذیر ہو گیا۔ رومیوں نے بحیرہ روم کے ساحلی ممالک پر قبضہ کر لیا۔ رومیوں کو صرف جنگ و جدال اور نظم و نسق میں دلچسپی تھی۔ فلسفہ اور فنون لطیفہ یونانی غلاموں کے سپرد کر دیئے گئے۔ رومہ کے طویل دور تسلط میں روایت اور لذتیت کے مکاتب فلسفہ رواج پذیر ہوئے۔ انہیں مادیت ہی کی شاخیں سمجھا جاسکتا ہے۔ ایپیکورس اور نکر۔ ٹیشیس روح اور حیات بعد ممات کے منکر تھے۔ ایپیکورس نے کہا کہ دیوتا انسانی دہشت کی تخلیق ہیں۔ روایتیں وحدت وجود کے قائل تھے اور کائنات ہی کو خدا مانتے تھے۔ رومہ وحشی اقوام کے ہاتھوں مغلوب ہوا تو ہارنطین رومی طاقت کا مرکز بن گیا اور عیسائیت کی اشاعت کے ساتھ بقول مگن یورپ پر جاہلیت کی تاریکیاں محیط ہو گئیں۔ مغرب کی وحشی اقوام محض نام کی عیسائی تھیں۔ مذہب و اخلاق میں انہیں واجبی ہی سی دلچسپی تھی۔ علوم و فنون پر کلیسیائے روم کا اجارہ قائم ہو گیا۔ خانقاہوں میں نقلی علوم کی تعلیم دی جاتی تھی۔ مسیحی علماء جن مسائل پر تحقیق کا زور صرف کرتے تھے وہ کچھ اس قسم کے تھے کہ جناب آدم کی ناف تھی کہ نہیں یا اتوار کے دن مرغیاں جوائیڈے دیں انہیں کھانا کہاں تک جائز ہے۔ ان حالات میں سائنس کا چنپ سکنا امر محال سے کم نہ تھا۔ مسیحی عالمانے فلسفے کو مذہب کی کینر بنالیا تھا۔ وہ فلسفے کو مذہبی عقائد کی توثیق و اثبات کا محض ایک وسیلہ مانتے تھے اور اس مقصد کے لیے افلاطون کے اشراق و عرفان سے استناد کرتے تھے۔ افلاطون کے عالم امثال کے حوالے سے مسیحی علماء نے کہا کہ خدا نے عالم مادی کو عدم سے پیدا کیا اور خود اس سے ماوراء ہی رہا۔ جس طرح افلاطونی امثال مادی اشیاء سے ماوراء ہیں۔ ازمنہ وسطی کے اواخر میں اسمائیوں (Nominalists) اور حقیقت پرستوں (Realists) کے درمیان وہ تاریخی نزاع شروع ہوئی جس نے بعد میں فلسفے اور سائنس کو مذہب سے جدا کر دیا اور نئے دور کا آغاز ہوا۔ روسکے لن اسمائی کہتا تھا کہ امثال (Ideas) محض نام ہی نام ہیں۔ ان کا حقیقی وجود کچھ نہیں ہے۔ اس کے برعکس حقیقت پرست البرٹ، ٹامس، اکنوٹامس وغیرہ کا دعویٰ تھا کہ امثال حقیقی ہیں اور فی الواقع موجود

ہیں۔ اس آویزش کی اصل یہ سوال تھا کہ کون سا عالم حقیقی ہے۔ وہ عالم جس کا ادراک ہم اپنے حواس سے کرتے ہیں یا وہ عالم جو ہمارے ذہن میں تجربات کی صورت میں موجود ہے۔ تیرہویں صدی میں ایک انگریز عالم ولیم آکم نے رو سکے لن سے اتفاق کرتے ہوئے کہا کہ وہی عالم حقیقی ہے جو حواس کے واسطے سے ہمارے روزمرہ کے مشاہدے اور تجربے میں آتا ہے۔ امثال محض تجربات ہیں۔ یہ افلاطون کے خلاف بتاوت کا آغاز تھا جو عالم حواس کو فریب نظر مانتا تھا اور امثال کو حقیقی سمجھتا تھا۔ افلاطون کی مثالیت سے کلیسائے روم نے استفادہ کیا تھا۔ اسمائی روایت جدید سائنس اور فلسفے کی بنیاد ثابت ہوئی۔ اس کے رواج و قبول سے اہل علم مشاہدے اور تجربے کو بروئے کار لانے لگے اور کلیسائے روم کے ذہنی تسلط کا خاتمہ ہو گیا۔ اس خاتمے کی رفتار کو تحریک احياء العلوم نے تیز تر کر دیا۔ جو یونانی مسودات کے تراجم کے ساتھ اطالیہ میں برپا ہوئی اور سولہویں صدی تک تمام یورپی ممالک میں پھیل گئی۔ سائنس کی دنیا میں کوپرنیکس نے ثابت کیا کہ زمین کائنات کا مرکز نہیں ہے نہ ساکن ہے جیسا کہ اہل مذہب کا عقیدہ تھا بلکہ کائنات کی وسعتوں میں محض ایک حقیر سا سیارہ ہے جو سورج کے گرد گھوم رہا ہے۔ گلیلیج نے دوربین ایجاد کی اور اجرام سماوی کے براہ راست مشاہدے کا آغاز ہوا۔ کپلر نے ریاضی کے حوالے سے کوپرنیکس اور گلیلیج نے نظریات کی تائید کی۔ نیوٹن نے نظریہ کشش ثقل پیش کیا۔ سائنس کی تجدید کے ساتھ فلسفے کا احياء بھی عمل میں آیا۔ برٹنڈ رسل کے الفاظ میں ”جدیدیت کا آغاز اس وقت ہوا جب حیات کو دوبارہ برتری حاصل ہو گئی، سائنس میں گلیلیج کے ساتھ اور فلسفے میں ہیکل کے ساتھ“۔ ہیکل کے فلسفہ سائنس سے تجربیت پسندی کا آغاز ہوا، جس کی رو سے علم حیات و حرکات سے حاصل ہوتا ہے۔ کیوں کہ جیسا کہ ہیکل نے کہا خارجی عالم کے ساتھ ہمارا رابطہ صرف حیات کے واسطے ہی سے قائم ہو سکتا ہے۔ ذہن حیات کے درپہلوں ہی سے دنیا کو دیکھتا ہے۔ اور حسی تجربے کے بغیر بذات خود صداقت اور حقیقت کے انکشاف پر قدرت نہیں رکھتا۔ حقائق خواہ کتنے ہی مجرد ہوں بہر صورت تجربے ہی سے اخذ کیے جاسکتے ہیں۔ حیات سے علیحدہ اور تجربے سے باوراء کسی نوع کی ازلی وابدی صداقتوں کا کوئی وجود نہیں ہے۔ ہیکل نے لاک، ہابس اور ہیوم کو متاثر کیا۔ تجربیت کا یہ فلسفہ براہ راست گلیلیج، نیوٹن اور کپلر کی سائنس کا پروردہ ہے اور سائنس کے سب سے زیادہ قرین ہے۔

لیکن نے یہ کہہ کر فلسفے کو مذہب سے جدا کر دیا کہ مذہب ہی حقائق کی عقلیاتی توجیہ ممکن نہیں ہے۔ اس نے علم کلام کے ساتھ ارسطو کی منطق قیاس کی بھی تردید کی اور استقراء کو علمی تحقیق کا محور قرار دیا۔ دوسرے الفاظ میں اس نے کہا کہ پہلے سے قائم کیے ہوئے کلیات کی روشنی میں جزئیات کا مطالعہ کرنے کی بجائے جزئیات کے مشاہدے سے کلیات کا استخراج ضروری ہے۔ یہی نقطہ نظر سائنس دانوں کا بھی ہے جو مشاہدے سے عمومی قوانین وضع کرتے ہیں۔ ہائیس نے ماضی سے رشتہ منقطع کرنے پر زور دیا اور فلسفہ یونان کو محض قیاس آرائی کا پلندہ قرار دیا۔ لیکن کی طرح وہ بھی سائنس اور فلسفہ میں افادیت کا قائل ہے اور علم کلام، الہیات اور روحانیات کو درخور توجہ نہیں سمجھتا۔ کوپر نیکس، گلیلیو اور کپلر کے انکشافات کی روشنی میں وہ فلسفے میں بھی میکا کلیک کو رواج دینا چاہتا ہے۔ حیات کو فکر و نظر کا ماخذ سمجھتا ہے اور کمال مادیت پسندی کا ترجمان ہے۔

لاک، بخوش کاما صر تھا اور بخوش ہی کی طرح وہ بھی تجربے سے علمی نتائج اخذ کرنے کی دعوت دیتا تھا۔ اس نے کہا کہ ذہن انسانی شروع شروع میں لوح سادہ ہوتا ہے۔ افکار و انظار پیدائشی یا وہی نہیں ہوتے۔ محسوسات و مدركات سے جو تاثرات پیدا ہوتے ہیں وہی افکار و انظار کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ لاک نے تجربے کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے ممکن سے اتفاق کیا کہ ہمارے علم کا ماخذ حس ہے اور ازلی وابدی صداقتوں کا کوئی وجود نہیں ہے۔ حیات کے واسطے سے سکھے ہوئے علم کی روشنی میں ہم جو فلفہ یا صحیح رائے قائم کرتے ہیں وہی ضمیر ہے ضمیر پیدائشی نہیں ہوتا۔ علم سراسر ادراک پر مبنی ہے۔ ادراک سے ملحدہ کوئی ازلی وابدی صداقت موجود نہیں ہو سکتی۔ لاک نے اپنے فلسفے کا آغاز اس سوال سے کیا ”انسان اشیاء کا علم کیسے حاصل کرتا ہے؟“ اور اس کا جواب یہ دیا کہ علم حس و ادراک سے حاصل ہوتا ہے۔ ہیوم نے لاک کے استدلال کو منطقی انتہا تک پہنچا دیا۔ جب اس نے کہا کہ انسان محض مدركات کا جو یکے بعد دیگرے وارد ہوتے رہتے ہیں ملحوظ ہے۔ اس بنا پر اس نے خدا اور روح کے وجود سے بھی انکار کر دیا۔

جدید فلسفے میں ڈے کارٹ اور لائب نے براہ راست عقلیت کی اور بالواسطہ مثالیت کی آبیاری کی۔ دونوں ریاضی کے قائل تھے اور اس پہلو سے فیثا غورس کی روایت سے تعلق رکھتے تھے کہ انہوں نے بھی ریاضی کے اصولوں سے فلسفے میں مجرد صداقتوں کا

کھوج لگانے کی کوشش کی۔ وہ کہتے تھے کہ محض حیات اور تجربے سے ہمیں یقینی علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس مقصد کے لیے عقل استدلالی کو بروئے کار لانا ضروری ہے۔ حیات پر کڑی تنقید کرتے ہوئے انہوں نے کہا کہ عقل استدلالی ہی حیات کا محاکمہ کر سکتی ہے۔

ہیکن، لاک اور ہیوم حیات کے مقابلے میں عقل استدلالی کو بے مصرف قرار دیتے تھے۔ بہر حال جدید سائنس کے شیوع کے ساتھ دنیائے فلسفہ میں یہ نزاع شروع ہو گئی کہ علم کا ماخذ حیات ہیں، جیسا کہ سوفسطائیوں کا ادعا تھا یا عقل استدلالی صداقت کا واحد معیار ہے جیسا کہ افلاطون کا عقیدہ تھا۔ ہیکن، لاک، ہابز اور ہیوم نے سوفسطائیوں کی روایت کا احیاء کیا۔ ڈے کارٹ، لائب غر اور سپیوزا نے افلاطون کی عقلیت کی تجدید کی۔ ڈے کارٹ اس پہلو سے منفرد مقام رکھتا تھا کہ اس نے مادیت اور میکانیکیت کو بھی تقویت دی۔ اس نے مادے اور ذہن کی دوئی کا تصور پیش کیا۔ ذہن اور مادے دونوں کو مستقل بالذات مان کر اس نے نیچر کا آزادانہ مطالعہ کیا اور میکانکی نقطہ نظر سے اسے سمجھنے کی کوشش کی۔ فطری مظاہر سے اس نے روحانیت اور غایت کو یکسر خارج کر دیا اور ذہن کو نیچر میں سے حذف کر دیا۔ اس طرح طبیعیات کا علم ذہن سے آزاد ہو گیا اور اس سے مقصدیت کا مکمل اخراج ہوا۔ ڈے کارٹ نے کہا کہ کائنات مقررہ قوانین کے تحت حرکت کرتی ہے۔ اس لیے ان قوانین کو سمجھ کر ہم نیچر کی قوتوں پر قابو پا سکتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ سائنس دانوں کو مقصدیت ذہن اور روح کو نیچر سے الگ کر کے اس کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ اس طرح ڈے کارٹ نے انیسویں صدی کی میکانکی تحریک کی پیش قیاسی کی۔

اٹھارویں صدی میں سائنس کی اشاعت نے تحریک خرد افروزی کو پھیلایا جس کا سب سے بڑا مرکز فرانس تھا۔ فرانس کے چند خرد پسندوں نے مل کر قاموس علوم مرتب کی اور سائنس کے انکشافات کی روشنی میں معاشرہ انسانی کو نئے سرے سے تعمیر کرنے کی دعوت دی۔ قاموسی مادیت پسند تھے۔ انہوں نے کہا کہ میکانیکیت کے قوانین ذی شعور اور ذی حیات پر بھی اسی طرح لاگو ہوتے ہیں جس طرح بے جان اشیاء پر۔ وہ کہتے تھے کہ انسان بھی ایک ٹھل ہے اگرچہ دوسری گلوں سے زیادہ پیچیدہ ہے۔ فطرت میں کوئی مقصد و غایت نہیں ہے۔ کائنات میں صرف مادہ ہے اور وہ غیر قاتی ہے۔ کائنات میں کسی قسم کا کوئی ذہن متصرف نہیں ہے۔ وہ چند قوانین کے تحت حرکت میں ہے۔ قاموسی مذہب، تصوف،



کشف و اشراق وغیرہ کو انسانی ترقی کے راستے کی رکاوٹیں سمجھتے تھے۔ انہوں نے واضح کاف الفاظ میں اعلان کیا کہ صرف سائنس کی مدد ہی سے تمام انسانی مسائل کو حل کیا جاسکتا ہے اور انسان حصول مسرت کے لیے کسی مافوق الطبع ہستی کا محتاج نہیں ہے۔ لامتری اور ہولباخ نے ڈے کارٹ کی طرح میکاکی نقطہ نظر سے ذہن انسانی کے افعال کی توجیہ کی۔ والٹیر اور ویڈرو نے اہل مذہب کی دکان آرائی اور زہد فردوسی کا پردہ چاک کیا۔ کندور سے اور ترگو نے معاشرۂ انسانی میں ترقی کا تصور بڑے اعتماد سے داخل کیا اور کہا کہ صرف سائنس ہی اس ترقی کا باعث ہو سکتی ہے۔ قاموسیوں کو عقل و خرد پر پورا اعتماد تھا۔ ان کے ایک معاصر روسو نے عقل و خرد اور تہذیب و تمدن کی مخالفت میں قلم اٹھایا اور انسان کو دوبارہ فطرت کی طرف لوٹ جانے کی دعوت دی۔ فلسفے میں روحانیت اور خرد و حشی کی روایت کا آغاز روسوی سے ہوتا ہے۔ اس کا قول ہے ”تفکر اور تدبیر ایک غیر فطری فعل ہے اور مفکر ایک ذلیل حیوان ہے۔“ فح، شوپنہائر، فٹے اور اسی کی معنوی اولاد ہیں۔

کوپرنیکس کے اس انکشاف نے کہ کرۂ ارض کائنات کا مرکز نہیں ہے بلکہ ایک حقیر سیارہ ہے انسانی انا کو سخت غمیں لگائی تھی کیوں کہ وہ صدیوں سے کرۂ ارض کے حوالے سے اپنے آپ کو مرکز کائنات سمجھے بیٹھا تھا۔ اس صدی کے اندمال کے لیے جرمن مثالیات کا فلسفہ گھڑا گیا۔ جرمن مثالیات کا مرکزی خیال یہ ہے کہ مادی کائنات ذہن ہی کی پیداوار ہے اور ذہن سے الگ اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اس طرح گویا دوبارہ انسان کو اس کا کھویا ہوا مقام مل گیا اور وہ سمجھنے لگا کہ کائنات کے وجود کا انحصار ذہن ہی پر ہے۔ جرمن مثالیات اور ارادیت کا باوا آدم کائنات ہے۔ اس کے پیش نظر دو مقاصد تھے۔ ایک تو یہ کہ ہیوم کے تشکک کا ازالہ کیا جائے اور دوسرے مذہبی اور اخلاقی قدروں کو بحال کیا جائے جنہیں قاموسیوں نے منہدم کر دیا تھا۔ مثالیات اور ارادیت کے علاوہ تائبجیہ، موجودیت اور خرد و حشی کی روایات بھی کائنات کے فلسفے سے متزع ہوئی ہیں۔ فٹے نے کہا کہ حقیقت نفس الامری انائے کبیر ہے، جو مادے کی رکاوٹوں کے خلاف کشش کر کے اپنی تکمیل کر رہی ہے۔ مادے کا وجود اضافی اور ضمنی ہے۔ شوپنہائر نے ارادۂ حیات کو اور فٹے نے ارادۂ حصول قوت کو حقیقت نفس الامری قرار دیا اور کہا کہ عقل انسانی اس ارادے کے سامنے بے بس ہے۔ فٹے جبلیت کو خرد پر فوقیت دیتا ہے۔ اس کے خیال میں عقل جبلیت کے ہاتھوں

میں محض ایک کھلوتا ہے۔ اس نے افلاطون کی عظمت کو رد کرتے ہوئے کہا کہ عقلیاتی نقطہ نظر سے جذباتی اور جمالیاتی نقطہ نظر بلند تر ہے اور ارادۂ حصول قوت عی حسن و جمال کا اساسی عنصر ہے۔ ہیکل نے مثالیت پر جدلیات کا بیوعہ لگایا اور کہا کہ تصورات کی پیکار مسلسل کائنات کے ارتقاء کا باعث ہو رہی ہے۔

انیسویں صدی میں ہیکل اور ڈارون کے نظریات کی اشاعت ہوئی اور سائنس میں نچریت اور میکائیکیت کو فروغ ہوا۔ ہیکل نے کہا کہ ذہن جسم انسانی سے علیحدہ نہیں ہے بلکہ مغز سر عی کا فعل ہے۔ مغز سر مادی ہے اس لیے ذہن مادے عی کا فعل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نچر کو سائنس کے طرز تحقیق عی سے سمجھا جاسکتا ہے۔ عالم طبعی کی تشریح کے لیے کسی باوراء یا فوق الطبع ہستی سے رجوع لانے کی ضرورت نہیں ہے۔ ڈارون نے بے شمار شواہد سے ثابت کیا کہ عضویاتی لحاظ سے انسان حیوان کی ترقی یافتہ صورت ہے اور انسانی ذہن نے نامساعد طبعی ماحول کے خلاف کھٹکھٹ کرنے کے دوران نشوونما پائی۔ یہ دوسرا شدید صدمہ تھا جو انسانی انا کو پہنچا، جس نے جرمن مثالیت پر پانی پھیر دیا۔ انگریزوں کی تجربیت پسندی کی روایت کو کونت کی ایجابیت نے آگے بڑھایا۔ کونت نے کہا کہ انسانی علم کو انسانی تجربے تک ہی محدود رہنا چاہیے۔ اس کے خیال میں علم انسانی تین واضح مراحل میں سے گزرا ہے۔ پہلا مرحلہ نے ہب اور الہیات کا تھا جب فطری مظاہر کی توجیہ خدا کے حوالے سے کی گئی۔ دوسرا مرحلہ مابعد الطبیعات کا تھا جس میں فطری احوال کی تشریح مختلف قوتوں کی نسبت سے کی گئی۔ تیسرا مرحلہ ایجابی یا سائنٹیفک ہے جو فطرت کی تشریح اسباب و علل کے واسطے سے کرتا ہے۔ کونت ذہن کو بھی مادی خیال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ہم کائنات کی کنہ کو کبھی نہیں جان سکیں گے۔ ہمیں تو صرف یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ کائنات میں چند واقعات رونما ہو رہے ہیں جن کے قوانین بحیثیت توفیق دریافت کیے جاسکتے ہیں۔ مابعد الطبیعیاتی مسائل یا حقیقت کبریٰ کی بحث میں پڑنا سبھی لا حاصل ہے۔ انسان کو اپنی حدود میں رہ کر عی زندگی کو بہتر بنانے کی کوشش کرنا چاہیے اور ان مسائل سے صرف نظر کر لینا چاہیے جن کا اس کے مشاہدے اور تجربے سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ انسان کے لیے وجود مطلق ایک عی ہے اور وہ خود انسان ہے۔

جرمن مثالیت ہیکل کے افکار میں نقطہ عروج کو پہنچ گئی تھی۔ سائنس کی اشاعت

اور نفوذ سے جب اس کے خلاف ہمہ گیر رد عمل ہوا تو بہت سے ایسے مکاتب فلسفہ سامنے آئے جنہوں نے براہ راست سائنس کی طرز تحقیق سے فیضان حاصل کیا تھا۔ ان میں ہر بارث کی واقعیت پسندی، جیمز کی نتائجیت اور کارل مارکس کی جدلی مادیت نمایاں ہیں۔ واقعیت پسندی کی رو سے عالم حقیقی ہے اور اسے جانا جا سکتا ہے۔ ہر بارث جاننے والے کو اور اس شے کو جسے جانا جائے، ایک دوسرے سے علیحدہ تصور کرتا ہے۔ جب کہ مثالیت پسند کہتے ہیں کہ کسی شے کے موجود ہونے کا انحصار جاننے والے کے ذہن پر ہے۔ افلاطون نے کہا تھا کہ افکار انسانی ذہن میں اس کے تجربے سے آزادانہ آتے ہیں یعنی افکار کا انحصار انسانی تجربے پر نہیں ہے۔ اس کے برعکس واقعیت پسندوں کا ادعا یہ ہے کہ ذہن کے اپنے کچھ افکار نہیں ہوتے یہ افکار خارج ہی سے ذہن میں آتے ہیں۔ ہر بارث کے خیال میں ذہن بھی دوسری اشیاء کی طرح ایک شے ہے جو ارتقاء کے دوران معرض وجود میں آیا ہے۔ مثالیت پسند ذہن کو حقیقی سمجھتے ہیں اور مادے کو ذہن کی تخلیق قرار دیتے ہیں۔ گویا مادہ اپنے وجود کے لیے ذہن کا محتاج ہے۔ (بریڈلے، رائس، بوزنگوئے) واقعیت پسندی کی رو سے ذہن اور عالم مادی دونوں ہی مادی ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ ذہن مادے کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ ہر بارث سے لے کر ڈیوی تک تمام واقعیت پسند جزوی اختلافات کے باوجود اس بات پر متفق ہیں کہ ذہن ایک قسم کا عمل ہے شے نہیں ہے۔ واقعیت پسندی کی ترجمانی ہمارے زمانے میں سیڈیا نا، ڈریک، برٹنڈرسل، جی ای مور وغیرہ نے تو واقعیت پسندی کے نام پر کی ہے۔

نتائجیت میں صداقت مطلق یا وجود مطلق کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے۔ جیمز وجود مطلق کو ”ما بعد الطبیعیاتی عفریت“ کا نام دیتا ہے۔ نتائجیت کی صورت میں فی الحقیقت نیکن اور پلچھم کے سائنٹیفک طرز فکر ہی کی نئی زبان میں ترجمانی کی گئی ہے۔ نیکن نے کہا تھا:

”وہ قاعدہ جو عمل میں سب سے زیادہ مؤثر ثابت ہو وہی نظریہ

میں بھی صداقت کا حامل ہوتا ہے۔“

پلچھم کا مسلک یہ تھا کہ افادہ (Utility) ہی ہر شے کا معیار ہے۔ جیمز کہتا ہے کہ صداقت کا معیار یہ ہے کہ وہ ہماری زندگی پر کیا مفید یا صالح اثر مرتب کرتا ہے۔ یہی نتائجیہ کسوٹی ہے کہ عملی نتائج ہی صداقت کو معین کرتے ہیں۔ اگر عملی پہلو سے کوئی نظریہ بکار آدھ

ثابت نہیں ہوتا تو وہ صداقت سے عاری ہے۔ جیمز نے ڈیوی اور شلر کو خاص طور سے متاثر کیا۔ شلر نے اپنی کتاب بحیثیت کا نام ”انسان پسندی“ رکھا ہے یعنی جو کچھ انسان کے لیے صحیح ہے اسے انسان کے مفاد کی پرورش کرنا چاہیے نہ کہ کسی مانوق الطبع ہستی کے حصول رضا کی۔ ڈیوی کہتا ہے کہ فلسفہ کسی صورت میں انسانی تجربے سے متجاوز نہیں ہو سکتا۔ ہم نظریات کی صداقت کو ان کے ثمرے یا نتیجے سے پیمانے ہیں۔ فکر محض ایک آلہ ہے جو کسی خاص حالت میں مفید ثابت ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں کتاب بحیثیت کا رد باری رنگ اختیار کر گئی ہے جو امر کی شعور و ذہنیت کا مرکزی نکتہ ہے۔ اگر کسی کمزور قوم کو تباہ کرنے یا اس کے استحصال بالجبر کرنے سے امریکیوں کو فائدہ پہنچے تو ان کا یہ اقدام حق و راستی پر مبنی ہوگا۔

کارل مارکس، ایچورس کی مادیت سے متاثر ہوا جس پر اس نے تحقیقی مقالہ لکھا تھا۔ اس کے ساتھ وہ ہنگل کے مباحث میں سے تھا۔ ہنگل کی مثالیاتی جدیت پر فوراً باغ کرنے جو عالمانہ نقد لکھا تھا اس نے کارل مارکس کو نچ فکر عطا کی اور اس نے جدلی مادیت کی تدوین کی۔ مادیت کا اصل اصول یہ ہے کہ مادہ حقیقی ہے اور ذہن مادے ہی کی پیداوار ہے۔ مادہ اپنے وجود کے لیے ذہن کا محتاج نہیں ہے۔ جدلیات کا مفہوم اصطلاح میں یہ ہے کہ تضادات جو اشیاء کے بطون میں مخفی ہوتے ہیں ان کے تغیر کا باعث ہوتے ہیں۔ ہنگل نے اسی اصول پر اپنی مثالیت کی عمارت اٹھائی تھی۔ مارکس فرائیسی قومیسوں کی مادیت کو ناقص اور مابعد الطبیعیاتی سمجھتا ہے۔

اس نے مادیت سے جدلیات کو داخل کیا اور جدلی مادیت کی تائیس کی۔ اس نے مادیت سے مابعد الطبیعیات کو یکسر خارج کر دیا کیوں کہ اس کے خیال میں مابعد الطبیعیات سکونی اور نظریاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جدید سائنس کے انکشافات کی رو سے فطرت کا مکمل جدلیاتی ہے سکونی نہیں ہے۔ مارکس کے خیال میں عالم بوقلموں اشیاء کا ملغوبہ نہیں ہے۔ بلکہ گونا گوں اعمال کا مجموعہ ہے۔ فرائیسی قومیسوں کی مادیت کو اس نے میکائی مادیت کا نام دیا کیوں کہ اس میں اشیاء کی تغیر پذیری سے اعتنا نہیں کیا گیا۔ مارکس کا تاریخی مادیت کا نظریہ بھی اہم ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو تضادات عالم مادی کے تغیر و ارتقاء کا باعث ہوتے ہیں وہی معاشرۂ انسانی میں بھی تبدیلیاں پیدا کرتے ہیں۔ مارکس ازلی وابدی تصورات کا قائل نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تصورات اشیاء کے عکس ہیں جو ذہن پر پڑتے ہیں اس لیے



اشیاء کے تغیر کے ساتھ یہ تصورات بھی بدلتے رہتے ہیں۔ انسانی معاشرے میں مادی احوال اصل ہیں اور سیاسیات، مذہب، اخلاق، علوم و فنون اس اصل کی فروع ہیں۔ جو عضویاتی طور پر اپنے اصل سے وابستہ ہیں اور اصل کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ تغیر پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ لہذا معاشی احوال ہی عمل تاریخ کے محرکات ہیں۔ مارکس کی جدلیات میں انقلابیت کا عنصر بھی موجود ہے۔ وہ نظریے کو عمل سے جدا نہیں سمجھتا اور کہتا ہے کہ فلاسفہ کا کام دنیا کو سمجھنا ہی نہیں اسے بدل دینا بھی ہے۔ مارکس ازلی وابدی قدروں کا قائل نہیں ہے اور معاشی عدل و انصاف کو اخلاق کا واحد نصب العین مانتا ہے۔ اس کے خیال میں اشتہالی معاشرے کا اخلاق قدیم معاشرے کے اخلاق کی طرح ماورائی، مابعد الطبیعیاتی اور مثالیاتی نہیں ہوگا بلکہ عملی اور معروضی ہوگا۔

کانٹ نے ہیوم کے تفکک کے خلاف قلم اٹھایا تھا اور عقل استدلالی کا کھوپڑا ہوا مقام بحال کرنے کی کوشش کی تھی لیکن اس کے انکار سے خرد دشمنی کی تحریک نے جنم لیا۔ جس میں ارادے اور جبلت کے مقابلے میں عقل و خرد کو ثانوی اور ضمنی حیثیت دی گئی۔ فطریہ، شہوانیہ اور فطریہ کے خیال میں ارادہ اور جبلت ہمارے لیے جو نصب العین معین کرتے ہیں عقل ان کے حصول کے لیے محض وسائل فراہم کرتی ہے۔ برگساں اسی خرد دشمنی کی روایت سے تعلق رکھتا ہے۔ ڈارون نے نظریہ ارتقاء کی فلسفیانہ تعبیر کر کے اور حیاتیات کے اصولوں کو خاص معنی پہنا کر برگساں نے انیسویں صدی کی سائنس کی میکانیک کے خلاف قدم اٹھایا۔ اس کے فلسفے کو حیاتیات (Vitalism) اور ارتقائیت (Evolutionism) کا نام دیا جاتا ہے۔

برگساں کے خیال میں حیات آزاد ہے اور تخلیقی ہے اور مادے کو بطور ایک وسیلے کے کام میں لاتی ہے۔ اس کے خیال میں حقیقی زمان کا جو ہر سیلان ہے، بہاؤ ہے جس کا ادراک داخلی زندگی کے بلا واسطہ مشاہدے ہی سے ممکن ہو سکتا ہے۔ اس بلا واسطہ ادراک کو وہ وجدان کہتا ہے جو زمان کی حقیقت یا مسلسل بہاؤ کو پالیتا ہے عقلیاتی علم خارجی ہے جزیی ہے اضافی ہے۔ مادے کا کام محض یہ ہے کہ وہ جوشش حیات کے راستے میں رکاوٹیں کھڑی کرے۔ تخلیقی قوت مادے کی اسیر ہو کر رہ گئی ہے اور اس کی گرفت سے گلو خلاصی پانے کے لیے کھٹکھٹ کر رہی ہے۔ برگساں کا فلسفہ حیات اور مادے عقل اور وجدان کی دوئی

کا یہ قول کہ۔۔۔ موجود (Existent) وجود (Being) سے مقدم ہے اس کے فلسفے کا کلمہ بن گیا، جو بعد میں موجودیت (Existentialism) کے نام سے مشہور ہوا۔۔۔ موضوعیت اس کتب فکر کا اصل اصول ہے۔ موضوعیت اور خود دشمنی لازم و ملزوم ہیں۔ جب فرد کا ذاتی احساس یا ذاتی رائے حق و صداقت اور کذب و باطل کا معیار بن جائے تو کسی معروضی نتیجے پر پہنچنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ ہائی ڈگر نے کیرک گرو کی ترجمانی کرتے ہوئے کہا کہ معروضی استدلال جس سے سائنس کام لیتی ہے سراسر غلط ہے کیوں کہ صرف موضوعی انداز فکر ہی سے انسانی عقیدوں کو حل کیا جاسکتا ہے۔ معروضی انداز تحقیق انسانی شخصیت کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ موجودیت پسند عقل استدلالی کو بیکار اور بے مصرف سمجھتے ہیں۔ ہائی ڈگر کے خیال میں موجودیت کے دو بنیادی افکار ہیں: نیستی اور قدر و اختیار۔ اس کے خیال میں انسان فاعل مختار ہے کیوں کہ وہ ہر لمحہ نئی نئی قدروں کی تخلیق کرتا رہتا ہے لیکن اسی قدر و اختیار کے باعث وہ کرب ناک ذہنی خلفشار میں مبتلا ہو گیا ہے۔ انسانی زندگی سراسر مہمل ہے۔ ہر شخص حسب توفیق اس میں معنی پیدا کرتا ہے۔ جبریل مارسل نے کیرک گرو کی سستی موجودیت کی روایت کو آگے بڑھایا۔ ہائی ڈگر اور جاسپرز لاادری ہیں۔ سارتر الحاد کا مدعی ہے۔ سارتر عمرانیات میں اشمالیات کی طرف مائل ہے۔ لیکن موضوعیت کے باعث اشمالیات سے اپنا ذہنی رشتہ جوڑنے میں ناکام رہا ہے۔ ابتدا میں موجودیت خالصتاً ایک مذہبی تحریک تھی جس نے خدا اور بندے کے درمیان قلبی رشتہ قائم کرنے کی دعوت دی تھی۔ برڈیوف، بلٹ مان اور پیورے وغیرہ متکلمین نے اس کی مذہبی ترجمانی کی ہے۔ سارتر بھی الحاد کے ادعا کے باوجود اپنی موضوعیت اور قدر و اختیار کے باعث اساسی طور پر مذہبی آدمی ہے۔ سائنس اور مذہب کا بنیادی فرق یہی ہے کہ مذہب سلسلہ سبب و مسبب سے انکار کر کے قدر و اختیار کی تلقین کرتا ہے اور موضوعیت پر مبنی ہے جب کہ سائنس سلسلہ سبب و مسبب پر صاد کر کے معروضیت اور جبر کا ابلاغ کرتی ہے۔

ہمارے زمانے میں جو مکاتب فلسفہ براہ راست سائنس سے متاثر ہوئے ہیں ان

میں نوواقیعت پسندی (Neo-realism) اور منطقی ايجابية (Logical Positivism) قابل ذکر ہیں۔

نوواقیعت پسندی کے ترجمان برٹرینڈ رسل، جی ای مور، ایلگوینڈر، ہولٹ وغیرہ

ان تمام فلسفوں کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتے ہیں جو وجود مطلق یا وجود احد کا ذکر کرتے ہیں۔ برٹنڈ رسل کے خیال میں جدید فلسفہ سائنس سے جدا نہیں ہے بلکہ اس سے عضویاتی رشتہ رکھتا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اس فلسفے کے مسائل سائنس کے مسائل کی بہ نسبت زیادہ عمومی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ اس میں عالم کا ایک عضویاتی کل خیال نہیں کیا جاتا نہ عالم کا مطالعہ کلیاتی نقطہ نظر سے کیا جاتا ہے بلکہ یہ فلسفہ سائنس کی طرح مسائل کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر کے ان کی تحلیل کرتا ہے۔ اس فلسفے میں نظریہ علم، منطق اور ریاضیات کو اہم سمجھا جاتا ہے۔ نو واقعت پسندوں کے خیال میں اشیاء ہمارے علم سے آزادانہ حیثیت میں موجود ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ اشیاء پہلے موجود ہوتی ہیں بعد میں انہیں جانا جاتا ہے۔ جاننے سے مراد یہ ہے کہ ایسی اشیاء کو مانا جائے جو علم سے علیحدہ موجود ہیں۔ مثالیت پسند کہتے ہیں کہ ذہن اشیاء خود پیدا کرتا ہے حالانکہ ذہن اشیاء کو پیدا نہیں کرتا محض انہیں دریافت کرتا ہے۔ برٹنڈ رسل کہتے ہیں کہ اشیاء کا ادراک کرتے ہوئے ہم انہیں ادراک سے الگ پاتے ہیں۔ جاننے کا عمل شے کو خلق نہیں کرتا، نہ اسے فکر (Thought) میں تبدیل کرتا ہے۔ ذہن اپنے وجود کے لیے نظام معنی کا محتاج ہے اور انسانی ذہن عالم کا ایک معمولی تجو ہے۔ دانش و خرد کا تقاضا یہ ہے کہ انسان اپنی حدود کو جان لے۔ اپنے اصل مقام کو پہچان لے۔ نو واقعت پسندوں کے اساسی خیالات یہ ہیں:

- 1- عالم ایک نہیں متعدد ہیں۔
- 2- صحیح علم تجزیے سے حاصل ہوتا ہے۔
- 3 اشیاء اپنے وجود کے لیے کسی ذہن کی محتاج نہیں ہیں۔

وہ احدیت (Monism) کو جس کی رو سے حقیقت کبریٰ ایک ہے مہمل اور غیر اخلاقی سمجھتے ہیں کیوں کہ اس کی رو سے شرخیر سے ہی متفرع ہوا ہے۔ نو واقعت پسند کہتے ہیں کہ مدرکات صرف ذہن ہی سے تعلق نہیں رکھتے بلکہ ذہن اور اشیاء دونوں سے ہی متعلق ہوتے ہیں۔ اخلاقیات میں ان کا نظریہ یہ ہے کہ خیر انسانی کو شش ہی سے وجود پذیر ہو سکتی ہے اور شر کا استیصال بھی خود انسان ہی نے کرنا ہے۔ خیر و شر کی ذمے داری خالصتاً انسانی ذمے داری ہے۔ خیر کی عملی ترجمانی کے لیے عملی کوشش ضروری ہے۔ دعائیں مانگنے سے عالم یا زندگی میں خوش آئند تبدیلیاں پیدا نہیں کی جاسکتیں۔ منطقی ایجابیت کا حلقہ ویانا

1928ء میں موثر شکل نے قائم کیا۔ کارنپ، نورتحہ فریک اور کوڈل اس سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے انکار کا ایک پہلو متقی ہے اور دوسرا مثبت۔ متقی یہ کہ مابعد الطبیعیات بے سود اور بے مصرف ہے۔ مثبت یہ کہ سائنس کے مختلف شعبوں سے جو نتائج حاصل ہوتے ہیں ان کی منطقی ترجمانی کی جائے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ ان سب کے لیے ایک ہی زبان اختراع کی جائے تاکہ علمی انکشافات میں یک جہتی اور ہم آہنگی پیدا ہو جائے۔ منطقی ایمپیریٹ کی رو سے عقل انسانی بعض اہم ترین مسائل کا کوئی شافی حل پیش نہیں کر سکتی۔ لیکن وہ یہ ماننے کے لیے تیار نہیں ہے کہ عقل سے بلند تر کوئی وسیلہ حصول علم ایسا بھی موجود ہے جو ان حقائق کا انکشاف کر سکے، جو سائنس اور عقل سے مخفی ہیں۔ منطقی ایمپیریٹ پسندوں کے خیال میں فلسفے کو صرف معانی کے تجزیے پر قیامت کرنا چاہیے اور فقروں کی منطقی ساخت کو منکشف کرنے پر اکتفا کرنا چاہیے۔

سائنس اور فلسفے کے بعض مکاتب میں کلاسیکی مادیت پسندی اور انیسویں صدی کی میکانیک کی روایات انیسویں صدی کے اواخر تک باقی رہیں۔ حتیٰ کہ شرڈنگر، پلانک اور ہائزن برگ کے نظریہ مقادیر معصری (Quantum theory) نے یہ انقلاب پرور انکشاف کیا کہ ایٹم ٹھوس نہیں ہے بلکہ الیکٹرون، پروٹون اور نیوٹرون کی لہروں پر مشتمل ہے۔ جن کی حرکت نظام ششی کی حرکت سے ملتی جلتی ہے۔ آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت نے بھی ٹھوس مادے کے قدیم تصور کا ابطال کیا اور زمان اور مکان کے تصورات کو بدل کر رکھ دیا۔ فلسفے کے نقطہ نظر سے اس کے نظریہ اضافیت کے دو اصول زیادہ اہم ہیں:

(۱) ایک ہی ہمہ گیر زمان نہیں ہے جس میں کائنات کے تمام واقعات وقوع پذیر ہوتے ہیں۔

(۲) طبیعی مظاہر سے موضوعیت کا بڑی حد تک ازالہ کیا جاسکتا ہے۔ مادے کا کلوا جسے ہم اکائی سمجھتے ہیں دراصل بہت سی اکائیوں پر مشتمل ہے۔ یہی بات ہم ذہن کے متعلق کہہ سکتے ہیں۔ مادہ اور ذہن دونوں ”واقعات“ کے مجموعے ہیں۔ یہ ”واقعات“ چند قوانین کے تحت مختلف شکلیں اختیار کرتے رہتے ہیں۔ مادہ اور توانائی ”واقعات“ ہی کی مختلف صورتیں ہیں جو باہم متبادل ہیں۔ مثالیات پسندوں نے ان انکشافات سے استناد کرتے ہوئے کہا کہ فطری حقائق سراسر موضوعی ہیں۔



2- جوہری لہروں میں قدر و اختیار کا عنصر ہے جو سائنس کی جبریت کی نفی کرتا ہے۔ صدی رواں کے اوائل میں آسٹریا کے ایک عالم طبیعیات ہارٹ اور آسٹریا کے ایک فلسفی ایونیرس نے کہا کہ جو قوانین نیچر اور معاشرے پر متصرف ہیں وہ معروضی نہیں ہیں بلکہ موضوعی ہیں کیوں کہ عالم خود معروضی نہیں ہے۔ جدید طبیعیات کے حوالے سے انہوں نے کہا کہ جس عالم میں ہم رہتے ہیں وہ سراسر موضوعی ہے۔ اس نظریے کو "طبیعیاتی مثالیت" کا نام دیا گیا جو ان کے خیال میں نیچرل سائنس کا نیا فلسفہ ہے۔ لیکن نے ہارٹ کے اس نظریے پر تنقید کرتے ہوئے کہا کہ طبیعیاتی مثالیت کوئی نئی چیز نہیں ہے بلکہ ہشپ بار کلمے کی موضوعی مثالیت ہی کی بدلی ہوئی صورت ہے۔ ہارٹ کا ادعا یہ تھا کہ عالم، نیچر، انسان، اشیاء صرف موضوع ہی میں موجود ہو سکتی ہیں۔ لیکن نے اس سے پوچھا کہ کیا نیچر انسان سے پہلے موجود نہ تھی؟ اگر موجود تھی تو نیچر اپنے وجود کے لیے انسانی ذہن یا موضوع کی محتاج نہ ہوئی۔ اس سے بڑا ثبوت اس کے معروضی ہونے کا اور کیا ہوگا۔ لیکن نے کہا کہ ہارٹ اور اس کے پیرو سائنس میں دوبارہ مثالیت اور مذہب کو قلمبند کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

جدید طبیعیات کی مثالیتی ترجمانی کرتے ہوئے اڈلنگن نے کہا کہ جوہری لہروں کی حرکت آزادانہ ہے جس سے سائنس کی جبریت کی نفی ہو گئی ہے۔ برٹنڈرسل اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جوہری لہروں کی حرکت آزادانہ سہی لیکن جب وہ مادی شکل و صورت اختیار کرتی ہیں تو سلسلہ سبب و مسبب کے احاطہ میں آ جاتی ہیں۔ چنانچہ عالم طبیعی میں سلسلہ سبب و مسبب بدستور کار فرما ہے اور اسی کے حوالے سے علمی تحقیق کو آگے بڑھایا جاسکتا ہے۔ جب تک سلسلہ سبب و مسبب سائنس کی تحقیق کا مرکز و محور ہے سائنس کی جبریت سے مفر کی کوئی بھی صورت ممکن نہیں ہے۔ بعض متکلمین نے جوہری لہروں کو "روحانی" کہہ کر مذہبی عقائد کا جواز تلاش کیا ہے لیکن سائنس دان اسے محض ایک مفروضہ سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جوہری لہروں کو "روحانی" کہنے کا کوئی قرینہ نہیں ہے۔

سائنس اور فلسفے کے آغاز و ارتقاء کے اس مختصر جائزے سے یہ بات واضح ہو گئی ہوگی کہ سائنس اور فلسفہ شروع سے ددش بدوش ترقی کی منازل طے کرتے رہے ہیں۔ فلاسفہ نے سائنس کے انکشافات کی ترجمانی کی ہے اور سائنس نے فلاسفہ کو فکر کے نئے

زاویے عطا کیے ہیں۔ یہ کہنا کہ فلسفہ جاں بلب ہے یہ کہنے کے مترادف ہے کہ سائنس جاں بلب ہے۔ جب تک سائنس کی تحقیق کا سلسلہ جاری ہے اس وقت تک فلاسفہ اس کے انکشافات کی ترجمانی کر کے نئے نئے نصب العینوں اور قدروں کا تعین کرتے رہیں گے۔ جدید دور کے فلاسفہ نے الہیات سے قطع نظر کر لی ہے۔ اس لیے وہ لوگ جو الہیات کو فلسفہ سمجھتے رہے ہیں اس غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے ہیں کہ فلسفے کا خاتمہ ہو چکا ہے حالانکہ سیاسی، عمرانی، اخلاقی اور بحالیاتی قدروں اور نصب العینوں کے ساتھ فلاسفہ کا تعلق باقی و برقرار ہے البتہ اب ان کا تعین سائنس کے انکشافات کی روشنی ہی میں کیا جاسکے گا کیوں کہ فلسفے کی دنیا میں اذلی اور ابدی قدروں کا خاتمہ الہیات اور مابعد الطبیعیات کے خاتمے کے ساتھ ہو چکا ہے۔ الہیات اور مابعد الطبیعیات کو خارج از بحث قرار دے کر فلسفہ سائنس کے قریب تر آ گیا ہے اور سائنس اور فلسفے کا ربط و تعلق زیادہ محکم ہو گیا ہے۔ سائنس کے انکشافات کی ترجمانی کا حق فلاسفہ سے چھینا نہیں جاسکتا۔ انسان جب تک صفیہ ارض پر موجود ہے وہ بحیثیت ذی شعور اور ذی عقل ہونے کے نصب العینوں اور قدروں سے صرف نظر نہیں کر سکتا۔ نصب العین اور قدریں سائنس کے احاطہ کار سے خارج ہیں کیوں کہ انہیں تجربہ گاہوں میں ناپا اور تولد نہیں جاسکتا اور انصاف کی بات یہ ہے کہ سائنس والوں نے بھی کبھی ان سے سروکار نہیں رکھا اور انہیں فلسفے کا خالصہ سمجھتے رہے ہیں۔ حاصل کلام یہ کہ سائنس اور فلسفے کا شروع سے چولی دامن کا ساتھ رہا ہے۔ جب تک سائنس زندہ ہے فلسفہ بھی زندہ رہے گا اور دونوں ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہوتے رہیں گے۔

## یہ کہ انسانی فطرت ناقابلِ تغیر ہے!

یہ مغالطہ فکری<sup>1</sup> کہ انسانی فطرت ناقابلِ تغیر ہے، جبریت ہی کی ایک فرع ہے۔ جبریت کے دو پہلو ہیں خارجی اور داخلی۔ خارجی جبریت سے کسی شخص کو انکار نہیں ہو سکتا۔ کائنات کے جس گرد و پیش میں انسان زندگی بسر کر رہا ہے اسے تبدیل کرنا اس کے بس کی بات نہیں ہے کہ اس میں انسان کا مقام ایک ذرہ بے مقدار کا سا ہے۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ خارجی لحاظ سے مجبور ہوتے ہوئے وہ اپنے قریبی ماحول کو تبدیل کرنے پر قادر ہے۔ داخلی جبریت البتہ نزاعی مسئلہ ہے۔ ارسطو اس بات کا قائل تھا کہ انسان کی مجبوری خارجی نہیں داخلی ہے۔ ہمارے زمانے کے بعض علمائے نفسیات جن کا سرخیل فرائد ہے جبر مطلق کے قائل ہیں۔ ان کے خیال میں انسان اپنی جبلتوں کے ہاتھوں مجبور محض ہے اور یہ خیال کہ اسے اپنے کسی فعل پر اختیار حاصل ہے وہمہ بے بنیاد سے زیادہ واقع نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس کے ساتھ وہ قوت ارادی کی فعالیت کے بھی منکر ہیں۔ فرائد کہتا ہے کہ ایک شخص کسی دورا ہے پر کھڑا ہو کر یہ کہے کہ میں ان دو راستوں میں سے کسی ایک کا انتخاب کر کے اس کا رخ کر سکتا ہوں تو وہ اپنے آپ کو فریب دے رہا ہے کیوں کہ ان میں جو راستہ بھی وہ انتخاب کرے گا وہ لازماً کسی نہ کسی لاشعوری تقاضے کے ماتحت کرے گا جس کا ممکن ہے اسے علم بھی نہ ہو۔ اس قسم کے مواقع پر انسان سمجھتا ہے کہ میں قوت ارادی سے کام لے رہا ہوں۔ فرائد کے خیال میں یہ اس کی بھول ہے، اس کی قوت ارادی لاشعور کے احکام کی تعمیل کے سوا کچھ نہیں کر سکتی۔

دنیاے فکر و نظر میں جبر کا تصور کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ ایرانیوں کے زردان، یونانیوں کی موسز، ہندوؤں کا کرم، رواقہمین کے مقدر، مانی اور آگسٹائن کے پیداؤشی گناہ کے تصور اور شوپنہائر کے اندھے ارادے کی صورت میں ہر کہیں اس کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ خیام کہتا ہے۔

از رفتہ قلم بچ درگوں نہ شود وز خوردن غم بجز جگر خوں نہ شود  
کو درہمہ مر خویش خونناہ خوری یک قطرہ ازاں کہ ہست افزودن نہ شود

فرائد کی داخلی جبریت نے اس مخالف فکری کوتاہیت بہم پہنچائی ہے کہ انسان اپنی فطرت کو تبدیل نہیں کر سکتا کیوں کہ اس کی عقل و خرد اس کے لاشعور کے سامنے بے بس اور سپر انداختہ ہے۔ اس سلسلی اور متنی تھریہ حیات نے محاصرہ اُدیبا مغرب آڈس ہیکلے، جیرارڈ ہرڈ، آڈرے مورڈ کو قوتِ طبیعت کی طرف مائل کر دیا ہے اور وہ انسانی زندگی کے بے معنی اور بے حاصل ہونے کا رونا رو رہے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ انسان صدیوں کی کوششوں سے تہذیب و تمدن کی سربلند عمارت تعمیر کرتا ہے لیکن ایک لخت اس کی رگ و حشمت پھڑک اٹھتی ہے۔ تخریبی جہتوں کا کوہ آتش فشاں پھٹ پڑتا ہے اور دیکھتے دیکھتے انسان اپنے ہاتھوں سے اس قصر رفیع کو جلا کر خاکستر کر دیتا ہے۔ نتیجتاً ترقی اور تہذیب کے خیالات بے معنی اور اوبام باطل ہیں۔ کامیو نے اپنی کتاب "سی فیس کا اسطور" میں انسانی کوششوں کی بے حاصلی کی طرف توجہ دلائی ہے۔ یونانی صنمیت میں سی فیس ایک شخص تھا جو کسی تصور کی بنا پر دیوتاؤں کا معتبوب ہوا۔ اسے یہ سزا دی گئی کہ وہ ہماری پتھر کو دھکیل کر پہاڑ کی چوٹی پر لے جائے۔ چنانچہ جب وہ اس پتھر کو یہ ہزار وقت دھکیل کر اوپر لے جاتا ہے تو پتھر اس کے ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے اور دوبارہ لڑھک کر وادی میں آگرتا ہے۔ سی فیس پھر اس کو دھکیلنے کی مشقت پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ تا قیامت وہ پتھر کو لڑھکا کر چوٹی پر لے جاتا رہے گا اور پتھر پھسل پھسل کر وادی میں گرتا رہے گا۔ اس قصہ سے کامیو نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ انسان کی حالت سی فیس جیسی ہے کہ وہ ہزار محنت و مشقت سے تمدن کا قصر تعمیر کرتا ہے لیکن اس کے کھل ہونے پر پھر اسے تباہ کر دیتا ہے اور دوبارہ اس کی تعمیر میں بھٹ جاتا ہے۔ اس کے بین السطور وہ یہی بات کہنا چاہتا ہے کہ انسان اپنی تخریبی فطرت کے ہاتھوں مجبور ہے اور ایسی فطرت کے ہاتھوں کھلونا بنا ہوا ہے جسے بدلنے کا اسے اختیار



نہیں ہے۔ فرائڈ نے اپنی کتابوں ”اصولِ حلقہ سے پرے“ اور ”تہذیب اور اس کی ناآسودگیاں“ میں نوع انسان کو مستقبل سے مایوس کر دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس عقیدے کو قبول عوام حاصل ہو گیا تو معاشرتی ترقی، تہذیب و تمدن اور تعلیم و تربیت کی تمام کوششیں لا حاصل اور بے اثر سمجھی جائیں گی لیکن خوش قسمتی سے انسان نہ مجبور محض ہے اور نہ اس کی فطرت ناقابلِ تغیر ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو آج وہ بھی دوسرے درجوں کی طرح کھوہوں اور بھٹوں میں زندہ کی بسر کر رہا ہوتا۔

میک ڈوجل کے خیال میں انسانی فطرت چند جہتوں کا مجموعہ ہے۔ اس لحاظ سے انسان اور حیوان میں کچھ بھی فرق نہیں ہے۔ وہ اور فرائڈ انسان میں عقل و شعور کا وجود تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن جہتوں کے مقابلے میں اسے ٹالوی اور فردی حیثیت دیتے ہیں اور اس طرح گویا انسان کو بھی حیوان کی سطح پر تھپیٹ کر لے آتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ عقل و شعور کی نشوونما سے انسان حیوانات کی صف سے جدا ہوا ہے اور لاکھوں برسوں سے وہ اپنی حیوانی جہتوں پر عقل و خرد کا تصرف قائم کرنے کی کوشش میں مصروف ہے۔ اس میں اسے نا کامیاں بھی ہوئی ہیں لیکن معاشرتی ترقی اور تہذیب و تمدن کا وجود بذاتِ خود اس بات کا ثبوت ہے کہ انسان جہتوں سے تعمیر کا کام لینے میں کامیاب بھی ہوا ہے۔ جہتوں کو تعمیری راہوں پر عقل و خرد نے ہی لگایا اور اسی کے طفیل وہ جہتوں کے بے پناہ تسلط کو توڑ کر قدرت اختیار کے حصول پر قادر ہوا ہے۔ حیوان ابھی تک مجبور ہیں کیوں کہ وہ جہتوں کے محکم تصرف میں ہیں۔ انسان فاعل یا اختیار ہے کیوں کہ وہ جہتوں پر عقل کا تصرف قائم کر سکتا ہے۔ اسی قدرت و اختیار کی برکت سے اس نے شعوری طور پر ماحول کو بدلنے کی کوشش کی ہے اور ماحول کی تبدیلی نے خود اس کی فطرت میں بھی تغیرات پیدا کیے ہیں۔ حیوانات جہتوں کے ہاتھوں مجبور ہیں۔ اس لیے ہم ان کے طرزِ عمل کو Behaviour کہتے ہیں۔ جب کہ انسان میں عقل و خرد جہتوں کا اعدادا تصرف توڑ دیتی ہے اس لیے ہم اس کے طرزِ عمل کو Conduct کا نام دیتے ہیں۔ حریدہ برآں فرائڈ اور اس کے پیروؤں نے فرد کے نفسیاتی تجزیے پر اپنے نظریات کی بنیاد رکھی ہے اور معاشرتی عوامل کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اس لیے وہ ان ذہنی اور نفسیاتی تبدیلیوں کا جائزہ نہیں لے سکتے جو بحیثیت معاشرے کا ایک فرد ہونے کے اس کے ذہن اور طرزِ عمل میں واقع ہوتی رہتی ہیں۔

علم الانسان کے طالب علم ہمیں بتاتے ہیں کہ گزشتہ کم و بیش دس ہزار برسوں میں انسان کی جہتوں کے طرز اظہار میں نمایاں تبدیلیاں پیدا ہو چکی ہیں مثلاً تروج تمدن سے پہلے انسان اپنی جنسی جبلت کی تسکینی کم و بیش وحش کی طرح ہی کرتا تھا لیکن تہذیب و تمدن کی بدولت وہ عشق و محبت کے لطیف جذبات سے آشنا ہوا۔ اسی جذبے کی ترجمانی فنون لطیفہ اور تصوف و عرفان کی خشک کا باعث ہوئی۔ مشکل و شعور سے محروم ہونے کے باعث وحش بدستور اپنی وضع پر قائم ہیں۔ جب کہ آج جو شخص ان کی طرح فاحش طریقے سے جنس کی تسکین کرتا ہے، اسے انسانوں کی فہرست سے خارج کر دیا جاتا ہے۔ اسی طرح قدیم انسان درندوں کی طرح کچے گوشت کے بچے دانتوں سے کاٹ کاٹ کر کھاتا تھا لیکن شائستگی نے اسے ایسے آداب کا پابند کر دیا ہے کہ اس جبلت کے طرز اظہار میں محسوس فرق نمایاں ہو گیا ہے۔ مزید برآں اب مختلف جہتوں کو مستقل بالذات حیثیت میسر نہیں رہی بلکہ جو جذبات اور احساسات ان سے وابستہ ہیں اس طرح آپس میں مکمل مل گئے ہیں کہ ایک کو دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ اس فرق اور تبدیلی کو ذہن نشین کرنے کے لیے اس بات کو یاد رکھنا ضروری ہے کہ تمدنی زندگی کے آغاز کو صرف آٹھ دس ہزار برس ہوئے ہیں۔ علمائے طبقات الارض کا خیال ہے کہ زمین کو سورج سے جدا ہوئے دو کروڑ برس ہوئے ہیں۔ پہلا یخ (ice-age) کا زمانہ آج سے چھ لاکھ برس پہلے شروع ہوا تھا اور چوتھا یخ کا زمانہ آج سے پچاس ہزار برس پہلے نقطہ عروج کو پہنچا۔ اس آخری یخ کے زمانے میں ماحول کے شدائد کے خلاف کھٹکھٹ کر تے ہوئے انسان کے آباد اجداد کے شعور نے نشوونما پائی جس کے طفیل وہ حیوانات کی صف سے جدا ہو گیا۔ طبقات الارض کے طویل زمانوں کے سامنے گزشتہ پانچ ہزار برس کی مدت مجسم شرار سے زیادہ وقت نہیں رکھتی اور جب ہم دیکھتے ہیں کہ اور، مصر اور بابل کی تہذیبوں کا آغاز چھ سات ہزار سال قبل از مسیح میں ہوا تو ہماری حیرت کی کوئی انتہا نہیں رہتی۔ اتنے قلیل عرصہ میں انسان نے ترقی اور تہذیب کی کتنی منزلیں طے کر لی ہیں اور اس کے فعل و عمل میں دوسرے حیوانوں کے مقابلے میں کتنا زبردست فرق نمایاں ہو گیا ہے۔ اب جب کہ علمی انکشافات نے ترقی کے اس عمل کو تیز تر کر دیا ہے یہ تصور چنداں مستبعد معلوم نہیں ہوتا کہ آئندہ دس ہزار برسوں میں انسان کے سوچنے اور محسوس کرنے کے انداز بہت کچھ بدل جائیں گے اور اس کی فطرت نئے سانچوں

میں ڈھل کر نئی صورت اختیار کر لے گی۔

جو لوگ انسانی فطرت کے ناقابل تغیر ہونے کے قائل ہیں وہ تعلیم و تربیت کو بے ثمر اور لا حاصل سمجھتے ہیں۔ ان کے خیال میں تعلیم و تربیت کی بہترین صورتیں بھی انسانی فطرت کو تبدیل نہیں کر سکتیں۔ یہ نظریہ عمل نظر ہے کیوں کہ عادت پذیری کی صلاحیت انسان کی فطرت میں داخل ہے اور عادت اکثر حالات میں فطرتِ ثانیہ بن جاتی ہے۔ تاریخِ تعلیم و تعلم میں سب سے پہلے ارسطو نے اس بات کی طرف توجہ دلائی تھی کہ کردار و شخصیت کی تعمیر کے لیے ضروری ہے کہ بچے میں مناسب عادات پیدا کی جائیں۔ اس کی پیروی میں کم و بیش تمام ماہرینِ تعلیم و تدریس نے بچوں میں اچھی عادات پیدا کرنے پر زور دیا ہے۔ چنانچہ پہلا لٹسی، ہر بار تھ، ماتھے سوری اور ڈپوی نے عادتِ پذیری کی صلاحیت پر زور دیا ہے۔ روسی ماہرِ عضویات پاف لوف نے کتوں پر سیکڑوں تجربات کرنے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ایک عمل کے بار بار دہرانے سے جالوروں میں متعلقہ رد عمل کو راسخ کیا جا سکتا ہے۔ اس عہد آفریں انکشاف کو اس نے Conditioned reflex کا نام دیا۔ مختصر الفاظ میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کتے کو رات بکھلاتے وقت گھنٹی بجائی جائے تو کتا گھنٹی کی آواز سے ایسا متعاد (Conditioned) ہو جاتا ہے کہ جب کبھی گھنٹی بجائی جائے اور خوراک نہ بھی دی جائے تو بھی اس کے منہ سے لعاب دہن ٹپکنے لگتا ہے۔ گھنٹی کی آواز کے علاوہ بو، لمس اور روشنی سے بھی یہی نتائج حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ ڈاکٹر والٹسن نے پاف لوف کے اس نظریہ کا بڑے جوش و خروش سے خیر مقدم کیا اور کہا کہ اس کی روشنی میں تعلیم و تربیت کے اصولوں کو از سر نو مرتب کرنا چاہیے۔ جب حیوانات میں عادات راسخ کی جاسکتی ہیں تو انسان میں بھی جو عقل و شعور سے بہرہ ور ہے، مناسب عادات راسخ کر کے اس کی فطرتِ ثانیہ بنائی جاسکتی ہیں۔ ولیم جیمز نے اپنی تالیف ”اصول نفسیات“ میں عادت پر اپنا مشہور باب لکھا اور اسے معاشرہ انسانی کا محور و مرکز قرار دیا۔ ہر میٹ پسنر کا خیال ہے کہ ذہن کی نشوونما اور کردار و عمل کی تشکیل کا انحصار ماحول پر ہے اور مناسب ماحول پیدا کرنے سے انسانی جبلتوں کو حسبِ غٹا مناسب سانچوں میں ڈھالا جاسکتا ہے۔ جدید نفسیات میں ایڈلر نے فرائڈ اور میک ڈوجل کی جبریت اور قوطیت کی مخالفت کی۔ اس کا اپنا نظریہ حیاتِ افروز اور رجائی ہے اس لیے تعلیمی حلقوں میں اس کا خیر مقدم بڑے جوش و خروش سے کیا

گیا۔ اس کا عقیدہ ہے کہ احساس کمتری کی طاقی کے لیے انسان عمر بھر اپنے مخصوص نصب العین کے حصول کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ نظر غور سے دیکھا جائے تو مظلوم ہوگا کہ نصب العینوں کی کشش ہر عظیم روح میں موجود ہے۔ نوع انسانی کی بے ہودہ کے لیے بعض مشاہیر تاریخ عالم نے مال و دولت تو ایک طرف رہی، جان کے اتار سے بھی دریغ نہیں کیا۔ جی فریزر کردار پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”کسی قوم یا فرد میں استحکام کی سب سے بڑی علامت یہ ہے کہ وہ حال کو مستقبل پر قربان کر دے اور ہنگامی لذائذ کے حصول کی بجائے مستقبل کی طمانیت اور آسودگی پر نگاہ رکھے۔ یہ خصوصیت جس فرد میں جتنی زیادہ ہوگی اتنا ہی اس کا کردار مستحکم ہوگا۔ حتیٰ کہ بطالت کی منزل آجائے گی۔ جب ایک انسان اپنی زندگی کی آسائشیں بلکہ خود زندگی کو قربان کر دیتا ہے تاکہ مستقبل بعید میں آنے والی نسلوں کو آزادی اور صداقت کی برکات میسر آسکیں۔“

ایثار اور قربانی کی یہ صفات اس دعوے کی تکذیب کرتی ہیں کہ انسان فطرتاً خود غرض ہے۔ سقراط، برٹو، وکلف، شیخ الاشراق سہروردی مقتول نے اپنی جانیں کسی ذاتی منفعت کے حصول کے لیے قربان نہیں کی تھیں بلکہ اپنے عقائد و اصول کی پاسبانی کرتے ہوئے موت کو خندہ پیشانی سے دعوت دی تھی۔ سقراط کے دوستوں نے کہا:

”ہم محافظوں کو رشوت دے کر آپ کو قید خانے سے بھاگنے کی کوشش کر رہے ہیں۔“

سقراط نے بھاگنے سے انکار کر دیا اور کہا:

”میں ایتھنز والوں کو مٹانا چاہتا ہوں کہ انسان اپنے اصولوں کو اپنی

جان سے بھی زیادہ عزیز رکھ سکتا ہے۔“

شہدائے عالم کا ایمار نفس اس بات کا بین ثبوت ہے کہ انسان ہر حالت میں خود غرض نہیں ہوتا۔ اگر خود غرضی اس کی فطرت میں داخل ہوتی تو وہ ایثار اور قربانی پر کیسے آمادہ ہو سکتا تھا۔ حریدہ برآں اگر انسان فطرتاً خود غرض ہوتا تو انسان دوستی (Humanism)



کا نصب العین کیسے اخلاقیات، فلسفہ، سیاسیات اور قانون لطیفہ کا بنیادی نصب العین بن سکتا تھا۔

انسانی فطرت کو ناقابلِ تغیر سمجھنے والے یہ بھی کہا کرتے ہیں کہ انسان فطرتاً جنگ جو ہے اس لیے جنگ سے منکر کی کوئی بھی صورت ممکن نہیں ہے۔ تاریخِ عالم میں یونانی حکیم ہرکلیطس نے سب سے پہلے یہ نظریہ پیش کیا تھا۔ اس کے بعد میکلاویلی، ہیکل، ہٹسے، اور سپنکر نے جنگ و جدال کو انسان کی ترقی کے لیے ضروری قرار دیا اور اس کی تعریف و توصیف سے جرمن عسکریت کی آبیاری کی۔ سپنکر کہتا ہے:

”انسان شکاری درندہ ہے۔ میں یہ بات بار بار دہراؤں گا۔ کشمکش اور جنگ و جدال ہی زندگی ہے اور جنگ و جدال ہی زندگی کی بنیادی حقیقت ہے۔“

”نمکر اور اس کے ہموا سمجھتے ہیں کہ جنگ جوئی فطرت میں داخل ہے۔ انسانی فطرت ناقابلِ تغیر ہے اس لیے جنگ و جدال بھی ناگزیر ہے۔ وہ یہ حقیقت بھول جاتے ہیں کہ انسان انسان ہے شکاری درندہ نہیں ہے۔ اسے تمدنِ زندگی سے روشناس ہوئے ابھی چند ہزار برس گزرے ہیں۔ کل کی بات ہے کہ اس کے آباء وحشیوں کی طرح جنگلوں اور پہاڑوں میں رہتے تھے لیکن تہذیب و تمدن کی اس قلیل مدت نے انسانی قدروں کی نشان دہی کر کے انسان دوستی، مروت، ایثار اور انسانی ہمدردی کو تقویت بخشی ہے۔ ہیکل اور سپنکر کے پیرو آج کل یہ دلیل دے رہے ہیں کہ انسان نے ہائیڈروجن اور میگاٹان بم بنا لیے ہیں اور نئی نوعِ انسان عنقریب کرۂ ارض سے نیست و نابود ہو جائیں گے۔ ظاہر ہے کہ ان بموں کو استعمال کرنے کی دھمکیاں دیتے والوں کے اختیار میں ہوتا تو اب تک قیامت آچکی ہوتی۔ ان برخود غلط مقدر آزمادوں کی حیثیت ان مجرموں جیسی ہے جو ہر معاشرے میں موجود رہتے ہیں۔ چند مجرموں کے باعث سارے معاشرے کو جرائم پیشہ نہیں سمجھا جاسکتا۔ جس طرح معاشرہ ایک نہ ایک دن مجرموں کو کفر کردار تک پہنچانے میں کامیاب ہو جاتا ہے اسی طرح نئی نوعِ انسان بھی ان سیاست دانوں کو اجازت نہیں دیں گے کہ وہ اپنی خواہشات کی تکمیل کے لیے بے گناہ امن پسند انسانوں کو موت کے گھاٹ اتار دیں۔ نوعِ انسان کا ہمہ گیر انسان دوستی اور ہمدردی انسانی کا جذبہ ان فائر العقل جنگ

جوؤں کو بے دست و پا کرنے میں یقیناً کامیاب ہو جائے گا مزید برآں سائنس کی اشاعت اور مناسب تعلیم و تربیت سے انسان کے جذبہ جنگ آزمائی کا رخ دوسری طرف بھی موڑا جاسکتا ہے۔ فطری عناصر کے خلاف تیرد آزما ہو کر اور معاشرتی برائیوں کے انسداد کی کوشش کر کے بھی انسان جذبہ جنگ جوئی کی تسکین کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ روز بروز انسانی جہتوں کی آسودگی کی صورتیں بدلتی جا رہی ہیں کیوں کہ معاشرے اور ماحول میں عظیم تغیر واقع ہو رہا ہے۔ تاریخ عالم کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مصر اور یونان کا متمدن انسان اخلاق و عادات کے لحاظ سے عہد قدیم کے انسان سے بہت مختلف تھا۔ کم و بیش اتنا ہی فرق آج کے مہذب انسان اور مصری و یونانی انسان کے درمیان محسوس ہوتا ہے کیوں کہ صدیوں کے گزرنے کے ساتھ معاشرتی، سیاسی اور اقتصادی نظام بدل گیا ہے اور ماحول کے سانچے کے بدلنے کے ساتھ ساتھ انسانی فطرت بھی بدلتی رہتی ہے۔ یہی عمل ابھی لاتعداد صدیوں تک جاری رہے گا۔ آج سے آئندہ دس ہزار برس کا انسان ہمارے دور کے انسان کو وحشی خیال کرے گا۔ جیسا کہ ہم غاروں کے انسان کو وحشی کہا کرتے ہیں۔ آبادی کے بڑھنے کے ساتھ قومیت اور وطنیت کی دیواروں کا سرنگوں ہونا ضروری ہے اور کرۂ ارض روز بروز ایک بہت بڑے شہر کی صورت اختیار کر رہا ہے جس کے شہری ایک دوسرے سے نفرت کرنا بھول جائیں گے۔ انسان اپنے معاشرے کو بدلنے کی مسلسل کوشش کر رہا ہے کیوں کہ وہ عقل و شعور کا مالک ہے۔ مثالی معاشرے کو قائم کرنے میں شاید کئی صدیاں اور لگ جائیں لیکن انسان کو اپنی کامیابی کا یقین ہے۔ اس پر یہ حقیقت آشکارا ہوگئی ہے کہ صرف مثالی معاشرہ قائم کرنے سے ہی مثالی انسان کا ظہور ممکن ہے۔

## یہ کہ وجدان کو عقل پر برتری حاصل ہے!

قدیم سریت پسند، باطنیہ اور اشراقیین یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ انسان کے بطون میں کوئی ایسی پراسرار قوت موجود ہے جو عقل و شعور سے بے نیاز ہے اور حقائق کا براہ راست مشاہدہ کر سکتی ہے۔ اس قوت کو وجدان کا نام دیا گیا جس کا لغوی معنی ہے ”پالینا“۔ وجدان کو تقویت دینے اور اسے بروئے کار لانے کے لیے ویدانتی، تاؤمت کے پیرو، صوفیاء وغیرہ تجرذ گزینی، استغراق، سادگی، دھیان، چلہ کشی اور مراقبے سے کام لیتے رہے ہیں۔ خیال یہ تھا کہ فاقہ کشی اور تپ سے انسان میں کوئی مافوق الطبع روحانی طاقت حلول کر جاتی ہے جس کی مدد سے وہ مادی قیود سے آزاد ہو جاتا ہے اور کرامت و استدراج پر قادر ہو سکتا ہے۔ ہوا میں اڑ سکتا ہے، جنوں کو قابو میں لا کر ان سے کام لے سکتا ہے۔ پانی پر چل سکتا ہے، چولا بدل کر دوسرے قالب میں جا سکتا ہے، بغیر کھائے پیئے زندہ رہ سکتا ہے، قدرت کے قوانین کو بدل سکتا ہے، مستقبل میں جہانک سکتا ہے، دوسروں کے بگڑے ہوئے کام بنا سکتا ہے۔ سریت پسند اور صوفیاء قلب کو کشف و شہود اور وحی و الہام کا مرکز سمجھتے رہے ہیں۔ غزالی نے احیاء العلوم میں لکھا ہے:

”قلب ایک لطیفہ روحانی ربانی ہے جس کو قلب جسمانی سے تعلق

ہے اور یہی لطیفہ حقیقت انسانی کہلاتا ہے۔“

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

”روح ایک لطیفہ مدبر کہ ہے انسان میں اور یہ وہی معنی میں جن کی

شرح دوسرے معنی قلب میں ہم کر چکے ہیں۔“

جو علم کشف و اشراق سے حاصل ہوتا ہے اسے علم لدنی کا نام بھی دیا گیا ہے۔ صوفیہ اسلام کا ایک فرقہ خضریٰ لمشرپ کہلاتا ہے۔ یہ لوگ بزعم خود بلا واسطہ جناب خضر سے علم لدنی حاصل کرتے ہیں اور انہی کی طرح خلق خدا کے بگڑے ہوئے کام سنوارتے پھرتے ہیں۔ وحی و الہام سے متعلق اہل مذہب اور اہل تحقیق میں اختلاف رہا ہے۔ اہل مذہب کے خیال میں کوئی مامور فرشتہ براہ راست خدا سے پیغمبر کے لیے الہامی پیغامات لاتا ہے۔ اہل تحقیق کہتے ہیں کہ اس قسم کے فرشتے کا خارجی وجود نہیں ہے۔ یہ فرشتہ دراصل ملکہ نبوت ہے اور پیغمبر صلیب وحی میں خود اپنے آپ کو ان ظاہری آنکھوں سے اس طرح دیکھتا ہے جیسے دوسرا آدمی سامنے کھڑا ہو۔ گویا وحی اور الہام پیغمبر کے باطنی حاسے ہی کا کرشمہ ہے۔ شیخ اکبر ابن عربی، مولانا روم، مولانا عبدالعلی بحر العلوم اور سر سید احمد خاں کا یہی خیال ہے۔ بعض اکابر صوفیا بھی وحی اور الہام کے مدعی رہے ہیں۔ شیخ الاشراق سہروردی منقول اپنی کتاب ”حکمت الاشراق“ میں کہتے ہیں کہ انہوں نے عالم تجربہ و خلوت میں خود انوار مجردہ کا مشاہدہ کیا تھا۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

”جو شخص اس کو سچ نہ جانتا ہو اور حجت پر قناعت نہ کرے اس کو چاہیے کہ خود یہ صفت کرے اور صاحبان مشاہدہ کی خدمت بجالائے تو کچھ دور نہیں کہ وہ جھٹک جبروتی نور کی اور وہ علوتی ذاتیں اور ان کے انوار جن کا مشاہدہ ہر مس اور افلاطون نے کیا تھا خود دیکھے اور میثاق کا مشاہدہ کرے۔“

ملا صدر الدین شیرازی اسفار ارجمہ کے دیباچے میں دعویٰ کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے مجھے الہام فرمایا کہ جس جرم سے میں خود فیض یاب ہوا ہوں اس کی تقسیم پیاسوں میں بھی کر دوں۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنی کتاب ”مصمحات“ (لغوی معنی قطرات) کے متعلق لکھا ہے کہ یہ رسالہ عبارت ہے ان چند کلمات سے جواز قبیل رشحات الہام کے دل پر نازل ہوئے۔ شیخ ابن عربی نے مکاتیب میں دیکھا کہ کتاب فصوص الحکم انہیں جناب رسالت مآبؐ نے عطا کی تھی۔ القصد صوفیا کی نفسیات میں قلب کو کشف و اشراق اور وحی و الہام کا مرکز سمجھا جاتا تھا۔ اس مسئلے کا ایک مابعد الطبیعیاتی پہلو بھی ہے۔ اشراقی صوفیا کا عقیدہ تھا کہ مادہ اور روح کا صدور ذات احد سے بتدریج ہوا ہے ذات واحد سے عقل کل کا



صدور ہوا۔ عقل کل سے روح کل صادر ہوئی جس سے دوسری عقل متفرع ہوئیں۔ خیال رہے کہ اس نظریے میں عقل کا متداول مفہوم نہیں ہے۔ یہ عقل کل غیر قافی اور لازوال ہے اور ارسطو کی عقل فعال ہی کا دوسرا نام ہے۔ انسان میں سوچنے کی جو صلاحیت ہے یا قوت استدلال ہے اسے عقل منفعل کہا جاتا تھا اور وہ عقل فعال کے تصرف میں تھی۔ عقل کل کا یہ تصور فلاطینوس کے واسطے سے اسلامی فلسفے اور تصوف میں منتقل ہوا اور عقل انسانی یا عقل منفعل کو اس کے مقابلے میں حقیر و صغیر سمجھا جانے لگا۔ مولانا روم کہتے ہیں ۔

عقل کل و نفس کل مرد خداست      عرش و کرسی راجداں ازوئے جداست  
کل عالم صورت عقل کل است      کوست پاپائے ہر آں کاہل کل است  
چوں کہ با عقل کل کفران فزود      صورت کل پیش او ہم سگ نمود  
(عقل کل اور نفس کل مرد خدا ہے۔ عرش و کرسی کو ان سے جدا نہ سمجھو۔ تمام عالم منظر ہے عقل کل کا کیوں کہ جملہ عالم اس نے پیدا کیا ہے۔ وہ تمام عالم کا باپ ہے جب کوئی عقل کل کی مخالفت کرتا ہے تو تمام اشیاء اصل صورت کے خلاف دکھائی دیتی ہیں۔)

عقل انسانی کو زیر کی اور عقل جزوی کا نام دے کر اس کا حقارت سے ذکر کیا گیا ہے ۔

زیر کی چوں باد کبر انگیز تست      ایچے شویا بماند دیں درست  
(عقل جب تم میں غرور و تکبر پیدا کرتی ہے تو نادان بن جاؤ تاکہ ایمان سلامت رہے۔)

عقل جزوی عقل را بدنام کرد      کام دنیا اوئے را ناکام کرد  
(عقل جزوی عقل کل کو بدنام کرتی ہے۔ دنیا کی کامیابی نے اسے عقبی سے ناکام رکھا ہے۔)

نواشراتیوں کی تقلید میں دنیاے تصوف میں عقل انسانی کی تحقیر و تنقیص کا رواج عام ہو گیا اور وجدان کے مقابلے میں ہر کہیں عقل و خرد کو ہچ سمجھا جانے لگا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جہاں کہیں اور جس صورت میں نواشرایت کی اشاعت ہوئی، خرد و حشی کی یہ روایت محکم ہو گئی۔

عقل و خرد کے مقابلے میں کشف و وجدان کو برتر ثابت کرنے کا ایک سبب  
 لواشراتیوں کی غلط ہیئت بھی ہے۔ یہ لوگ انسان کو عالم کبیر اور مادی عالم کو عالم صغیر کہتے  
 تھے۔ فلاسفہ انسان کو عالم صغیر مانتے تھے۔ ان کا علم آدمی کی ظاہری حیثیت پر موقوف تھا  
 جب کہ لواشراتی اپنے دعوے کے ثبوت میں انسان کے باطن پر حصر کرتے تھے۔ جیسا کہ  
 مولانا روم نے کہا ہے ۔

پس بصورت عالم اصغر توئی	پس یہ معنی عالم اکبر توئی
ظاہر آں شاخ اصل میوہ است	باطن بہر ثمر شد شاخ است
گر نہ بودے میل و امید ثمر	کے نشاءے باغباں بخ شجر
پس یہ معنی آں شجر از میوہ زاد	گر بصورت از شجر بودش نہاد

اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسان کا باطن تمام عالم کائنات پر حاوی اور محیط ہے۔ یہ  
 خیال باطنیہ کے یہاں بھی ملتا ہے جو باطن کے مقابلے میں ظاہر کو چنداں وقیع نہیں سمجھتے۔  
 ہمارے زمانے میں ریڈیائی دور بینوں نے جس عظیم کائنات کا انکشاف کیا ہے اس کے پیش  
 نظر انسان کے عالم کبیر ہونے کا خیال مفلکدانہ ہے۔ انسان ایک ایسے ننھے مٹے سیارچے میں  
 رہتا ہے جس کا مقام بے کراں کائنات میں وہی ہے جو ایک ذرہ ریگ کا صحرائے اعظم میں  
 ہے۔ انسان کیا؟ اس کا باطن کیا؟ بہر صورت تصوف و اشراق کی ہمہ گیر اشاعت سے یہ  
 خیال راسخ ہو گیا کہ انسان کا وجدان اس کی عقل و خرد کے مقابلے میں افضل و برتر ہے۔  
 عقل ناقص اور جزوی ہے۔ جدید سائنس کے انکشافات نے قدیم ہیئت اور نفسیات کا  
 ابطال کیا، تو متشکمین کی طرح صوفیاء نے بھی اپنے قدیم افکار کو جدید علوم کے رنگ میں پیش  
 کرنا شروع کیا۔ نفسیات میں ڈیمک اور علم الحیات میں برگساں ان کے سرخیل ہیں۔ جنہوں  
 نے وجدان کے تصور کی نئے سرے سے ترجمانی کی ہے اور اسے علمی اصطلاحات کے روپ  
 میں پیش کر کے اس کا کھویا ہوا مقام بحال کرنے کی کوشش کی ہے۔

برگساں کے فلسفے کا مرکزی خیال یہ ہے کہ مردہ محض ہی حقیقت نفس الامری ہے  
 جس کا ادراک عقل نہیں کر سکتی کیوں کہ وہ زبان کو لکھات و آفات میں منقسم کر دیتی ہے۔  
 مردہ محض تک صرف وجدان ہی کی رسائی ہو سکتی ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ مردہ محض کے  
 ادراک کے لیے عالم خواہر کے مشاہدے سے قطع نظر کر کے باطن میں جھانکنا ضروری

ہے۔ یہ کہہ کر وہ باطنیہ قدیم کا وہی عقیدہ پیش کر رہا ہے جس کی رو سے حقیقت ظاہر میں نہیں ہے بلکہ باطن میں ہے۔ اپنی کتاب ”تخلیقی ذہن“ میں وہ کہتا ہے کہ جب میں نے اپنے باطن میں جھانک کر دیکھا تو مجھ پر زمان کی اصل حقیقت منکشف ہوئی۔ یہ انکشاف میرے وجدان نے کیا تھا۔ اسی بنا پر لارڈ برٹھرسفل نے کہا ہے کہ برگساں کا فلسفہ روحانی تصوف و اشراق پر مشتمل ہے جسے جدید علمی زبان میں دوبارہ پیش کیا گیا ہے۔ بہر حال وجدان کو برگساں نے ”بلا واسطہ ادراک“ کا نام دیا۔ لفظ ادراک میں حیات اور شعور کا لامحالہ عمل دخل ہوتا ہے کہ ان کے بغیر کسی شے کا ادراک ممکن ہی نہیں ہے۔ اس لیے برگساں ایک مدت تک اس غلطی میں جکڑ رہا کہ وجدان کو عقل سے منزہ رکھوں یا اس میں عقل کا نفوذ تسلیم کر لوں۔ اپنے تردادات کا ذکر کرتے ہوئے وہ ”تخلیقی ذہن“ میں لکھتا ہے:

”لفظ وجدان کے استعمال سے پہلے ایک مدت تک میں متردد رہا۔

جب میں نے اس کے استعمال کا آخری فیصلہ کر لیا تو میں نے اس سے فکر کا مابعد الطبیعیاتی عمل مراد لیا۔ اولاً ذہن کا علم ذہن کے وسیع سے اور ثانیاً ذہن سے مادے کے جوہر کا ادراک۔ عقل کا منصب بے شک مادے سے اعتناء کرنا ہے اور اسے استعمال میں لا کر اس کا ادراک کرنا ہے لیکن اس کے مقدر میں مادے کے جوہر تک رسائی پانا نہیں ہے۔ اس مقالے میں لفظ وجدان کو میں یہی معنی دے رہا ہوں۔ بعد میں مجھے عقل اور وجدان کے درمیان حد فاصل کھینچنا پڑی۔“

گویا وجدان مادے کے جوہر تک پہنچ جاتا ہے اور عقل مادے کو استعمال میں لا کر اس کا ادراک کرتی ہے۔ برگساں نے ان دونوں کے درمیان جو حد فاصل کھینچی وہ اسے آخری دم تک پریشان کرتی رہی۔ صوفیا کی طرح برگساں کا ادعا یہ تھا کہ وجدانی کیفیات ناقابل اظہار ہوتی ہیں لیکن صوفیا یا فنکار یا خود برگساں جب اپنی وجدانی کیفیات کا اظہار کرتے ہیں تو انہیں عقل کا دامن تھامنا پڑتا ہے کہ وجدان کا اظہار و ابلاغ عقل کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے اور بقول ہانگ وجدان عقل کے بغیر بے بس ہے۔ اس اشکال کو رفع کرنے کے لیے ”تخلیقی ارتقاء“ میں برگساں نے یہ کہا کہ خود عقل کے بطون میں وجدان کے ممکنات چھپی ہوتے ہیں۔ یہ کہتے ہوئے اس کا خود دشمنی کا لب و لہجہ سمجھ نہ سکا اور

اسے عقل و خرد کی منزلت کا احساس ہونے لگا۔ لگتا ہے:

”بادی انگہر میں وجدان عقل کے مقابلے میں زیادہ مرغوب لگتا ہے کیوں کہ اس میں حیات اور شعور اپنے اپنے حدود میں رہتے ہیں لیکن ذی حیات مخلوق کے ارتقاء پر ایک نگاہ ڈالنے سے یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ وجدان کچھ زیادہ دور نہ جاسکا۔ شعور نے اپنے آپ کو وجدان کا اس قدر اسیر پایا کہ وجدان سکڑ گیا اور جبلت بن گیا۔ یعنی اس کی دلچسپی حیات کے ایک ننھے سے پہلو تک محصور ہو گئی۔ اس کے برعکس شعور نے عقل کی صورت اختیار کی اور مادے پر اپنی توجہ مرکوز کر کے خارجی رنگ اختیار کر لیا۔ عقل اشیاء کے ساتھ ہر دنی رابطہ پیدا کر لیتی ہے وہ ان میں گھل مل جاتی ہے اور اپنے راستے کی رکاوٹیں دور کرنے میں کامیاب ہو جاتی ہے۔ آزاد ہو کر وہ اپنے اندرون کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور اس کے بطون میں وجدان کے جو ممکنات موجود ہیں انہیں جگا دیتی ہے۔“

ایک جگہ برگساں نے وجود کو عقیداتی ہمدردی کہا ہے جس کی مدد سے ایک شخص کسی شے کی گتہ تک پہنچ جاتا ہے۔ وجدان کے قدیم تصور پر جدید سائنس کا رنگ چڑھانے کے لیے اس نے وجدان کو جبلت کہا ہے جس پر عقل کا عمل ہوا ہو اور وہ اپنے مقام سے بلند تر ہو گئی ہو۔ ”جھلکتی ارتقاء“ میں کہتا ہے:

”جبلت اور عقل ایک دوسرے میں نفوذ کیے ہوئے ہیں کیوں کہ ان کا ماخذ ایک ہی ہے۔ دونوں میں سے کوئی بھی اپنی پوتر صورت میں نہیں ملتی۔ عقل میں ہمیشہ جبلت کے آثار ملتے ہیں اور کوئی جبلت ایسی نہیں ہوتی جس میں عقل کا شمول نہ ہو۔“

لیکن برگساں کو اپنے اس ادعا کے منوانے کے لیے کہ مردہ شخص کا ادراک عقل نہیں کر سکتی وجدان کر سکتا ہے۔ دونوں کے درمیان حد فاصل کھینچنا پڑی جس نے اس کے فیصلے کو تضادات کا ملبوہ بنا دیا ہے۔ اس نے صوفیا کی طرح وجدان کو عقل پر برتری دلانے کے لیے اپنا سارا زور قلم صرف کر دیا لیکن بات نہ بن سکی۔ عقل اور وجدان کے ربط باہم کی وضاحت کرتے ہوئے اسے کئی پہلو بدلنا پڑے اور تردادات نے اس کے استدلال میں



رہنے ڈال دیئے جن کی طرف توجہ دلانا مناسب نہ ہوگا۔

سب سے پہلے ہم سی ای ایم جوڈ کے لطیف اعتراض کا ذکر کریں گے جو اس نے فلسفہ برگساں پر کیا تھا اور جس کا کوئی جواب برگساں کے پیروؤں سے بن نہیں پڑا۔ جوڈ کہتا ہے کہ برگساں نے یہ نتیجہ کہ عقل حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتی عقل ہی سے اخذ کیا ہے اور اس کے اثبات میں دقیق عقلی استدلال کیا ہے۔ اس لیے یہ قلط ہے کیوں کہ برگساں کے بقول عقل ادراک حقیقت سے عاجز ہے۔ جوڈ کا یہ استدلال درست ہے۔ مزید برآں جب برگساں عقل و خرد پر شک کرتا ہے کہ وہ حقیقت کی عکس کو پانے سے قاصر ہے تو یہ شک بذات خود عقل کی بنا پر ہی کیا جا رہا ہے کیوں کہ وجدان تو شک و شبہ کا اہل ہی نہیں ہے۔ وہ تو صرف یقین و ايقان سے اعتنا کرتا ہے۔ ڈیگ نے اپنے مخصوص پیرائے میں عقل کی عاجزی کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

”وجدان ان حقائق کا ادراک ہے جو شعور پر منکشف نہیں ہوتے

اور لاشعور کے واسطے سے نمودار ہوتے ہیں۔“

ڈیگ کے اپنے نظریے کے مطابق انفرادی اور اجتماعی لاشعور میں شعور یا انا کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا۔ عقل کا تعلق شعور سے ہے انا سے ہے۔ لاشعور عقل کی دسترس سے باہر ہے۔ وجدانی کیفیات بنیادی طور پر لاشعوری ہوتی ہیں۔ اس لیے ان پر عقل کی کارفرمائی ممکن نہیں ہے۔ سوال پیدا ہوگا کہ اس صورت میں وجدانی کیفیات لاشعور کے واسطے سے کہاں اور کیسے ابھریں گی؟ ظاہر ہے کہ وہ شعور کی سطح پر ہی ابھریں گی ورنہ الفاظ میں عقل نہیں ہو سکیں گی۔ اگر یہ کہنا صحیح ہے تو پھر یہ کہنا کس حد تک قابل قبول ہوگا کہ وجدانی حقائق شعور پر منکشف نہیں ہوتے۔ بات یہ ہے کہ ڈیگ بھی برگساں اور دوسرے صوفیا کی طرح وجدان کو کوئی مقدس اور ماورائی شے سمجھتا ہے جس کا تقدس عقل کے دخل و تصرف سے مجروح ہو جاتا ہے اس لیے وہ بھی وجدان کو عقل کے شمول سے ملوث کرنا پسند نہیں کرتا لیکن مشکل یہ ہے کہ وجدان قدم قدم پر عقل و خرد کا محتاج ہے بلکہ اس کے وجود کا اثبات بھی عقل کے حوالے سے ممکن ہو سکتا ہے۔ ڈیگ نے عیدون اصلیہ (Archetypes) کو وجدان کی ”پیدائشی شرائط“ کہہ کر وجدان کو صوفیا قدیم کی طرح ایک پراسرار قوت ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ برگساں کی طرح اس کی سب سے بڑی کمزوری۔۔۔ یہ کمزوری

تمام صوفیا سے خاص ہے۔ یہی ہے کہ وہ محکمات کے اثبات کے لیے بھی مفروضہ در مفروضہ کا سہارا لیتا ہے جو کام برگساں نے جوشش حیات اور مرد و محض کے مفروضات سے لیا ہے وہی کام ڈنگ اجتماعی لاشعور اور عیون اصلہ کے مفروضات سے لینا چاہتا ہے۔ دونوں صورتوں میں تحقیق علم کے تقاضے پورے نہیں ہوتے اور انہیں پڑھنے والا مفروضات کی دلدل میں دھنس کر رہ جاتا ہے۔

برگساں کہتا ہے کہ وجدان لغزش نہیں کرتا جب کہ عقل لغزش کر سکتی ہے۔ بے شک عقل لغزش سے محفوظ نہیں ہے اور اس کے نتائج غلط ثابت ہو سکتے ہیں کہ ان کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ بھی خود عقل ہی کرتی ہے۔ ریاضی کا کوئی عقدہ ہو یا منطق کا کوئی مسئلہ ہو اسے عقل و فکر سے غلط یا صحیح ثابت کیا جاسکتا ہے۔ یہی بات ہم وجدان کے متعلق نہیں کہہ سکتے۔ ہر صوفی اور ہر ویدانتی یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ میرا کشف صحیح ہے کیوں کہ اس کی صحت کے جانچنے کا کوئی معیار نہیں ہے۔ عقل معیار قائم کر سکتی ہے لیکن اہل وجدان اسے بروئے کار نہیں لاتے۔ اس طرح تمام تضاد وجدانی کیفیات و واردات کو صحیح ماننا پڑے گا کیوں کہ وہ ہر اس صاحب حال کے لیے صحیح ہیں جس کے قلب پر وہ گزری ہیں۔ ایک وجودی صوفی اپنے کشف کی بنا پر کہے گا کہ وجودی واحد حقیقت ہے دوسری طرف شہودی صوفی کہے گا کہ وحدت وجود کی نہیں ہے شہود کی ہے۔ ویدانتی کہے گا جیو آتما کا انکشاف کر کے اسے برہم میں جذب کرنا نجات کا واحد راستہ ہے۔ المانوی اشراقیت کا مدعی اصرار کرے گا کہ انسانی روح خدا میں جذب نہیں ہوتی بلکہ خدا کو اپنے اندر جذب کر کے بلند مقامات پر فائز ہوتی ہے۔ یہ سب لوگ کشف و وجدان کی بنا پر ان نتائج کو پہنچے ہیں۔ ان وجدانی کیفیات کا تضاد بذاتہ خود اس بات کا ثبوت ہے کہ وجدان لغزش کر سکتا ہے اور کرتا رہا ہے۔ یاد رہے کہ وجدان سراسر موضوعی فعل ہے اس لیے اس میں لغزش کا امکان زیادہ ہے۔ اس کے برعکس عقلی نتائج معروضی ہوتے ہیں جن کی صداقت کو جانچا اور پرکھا جاسکتا ہے۔ ریاضیاتی صداقتوں کی مثال ہمارے سامنے ہے۔ اس موضوع پر اکتھار خیال کرتے ہوئے سی ای ایم جوڈ نے اپنی کتاب ”عہد نامہ جوڈ“ میں کہا ہے:

”اکثر صوفی جن سے میری ملاقات ہوئی احمق تھے، چونکہ تصوف

عقل کو معیار تسلیم نہیں کرتا نہ اس کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے اس لیے وہ ہر عطائی اور کم سواد شخص کے ہاتھوں میں کھلونا بن گیا ہے۔ یہ لوگ اپنی کم عقلی کی تلافی یہ کہہ کر کرتے ہیں کہ ہمیں ذاتی کشف کی صورت میں دوسروں پر برتری حاصل ہے۔“

برگساں فلسفہ ارتقاء کا شارح ہے۔ نظریہ ارتقاء کی رو سے مادے سے حیات کا ارتقاء ہوا اور پھر حیات سے بتدریج جبلت اور شعور کا ارتقاء عمل میں آیا۔ گویا انسان ارتقاء کی کڑیاں ملے کرتا ہوا شعور سے بہرہ ور ہوا۔ ظاہر ہے کہ ارتقاء کی آخری کڑی عقل و خرد ہے جو اسے حیوانات سے جدا کرتی ہے ورنہ جبلت اور وجدان تو حیوان اور انسان میں مشترک ہیں اور دونوں انسان میں دور حیوانیت سے یادگار ہیں۔ اب دو ہی صورتیں ہوں گی یا تو یہ کہ ارتقاء کا تصور غلط ہے کیوں کہ عقل و خرد ارتقاء کی آخری کڑی ہے اور یہ جبلت و وجدان کے مقابلے میں بقول برگساں ناقص ہے۔ اگر ارتقاء کا تصور صحیح ہے جیسا کہ برگساں تسلیم کرتا ہے تو پھر عقل و خرد وجدان سے زیادہ ترقی یافتہ ہونے کے باعث اس سے برتر اور اس کی بہ نسبت زیادہ قابل اعتماد ہے۔ اس طرح عقل و خرد کی برتری جبلت و وجدان پر تسلیم نہیں کی جائے گی، تو ارتقاء کا سارا نظریہ زمین بوس ہو جائے گا۔ حقیقت یہ ہے کہ عقل باعث شرف انسانی ہے۔ اسی کے ظہور کے ساتھ انسان حیوانات کی صف سے جدا ہوا تھا اور اسی کی ترقی سے اس نے تہذیب و تمدن کی بنیادیں استوار کی تھیں۔ عقل کو جبلت یا وجدان کی غلامی میں دے دینا جیسا کہ تمام خرد دشمنوں کی تمنا ہے گویا انسان کو دوبارہ غاروں کے زمانے تک لوٹا دینا ہے۔ جوں جوں تمدن و تہذیب کو ترقی ہو رہی ہے وجدان زوال پذیر ہوتا جا رہا ہے کیوں کہ تہذیب و تمدن کی ترقی کا مطلب عقل و خرد کی ترقی ہے۔ یہ امر قابل غور ہے کہ جب سے جدید سائنس کو عروج حاصل ہوا ہے خرقی عادات اور کشف و کرامات داستان پارینہ بن کر رہ گئے ہیں۔ آخر کیا وجہ ہے کہ دو چار صدیوں ہی میں صاحب کرامات جو ہزاروں برسوں سے ذہین انسان پر متصرف تھے ایسے غائب ہوئے ہیں کہ ان کا نشان پا تک دکھائی نہیں دیتا۔

فسانہ ہائے کرامات رہ مجھے باقی

عقل و وجدان سے برتر ہے کیوں کہ وہ انسان کو نصب العین عطا کرتی ہے، جو

زمانے کے جاندار تقاضوں اور زندہ قدروں کی روشنی میں مرتب کیے جاتے ہیں۔ اس طرح عقل انسان کی ہر مرحلے پر ہر دور میں رہنمائی کرتی رہی ہے۔ شوپنہائر کا اندھا ارادہ حیات ہو یا نٹشے کا ارادہ قوت، برگساں کی جوشش حیات ہو یا جارج برنارڈشا کی قوت حیات اور فرائڈ کا ایراس، عقل و خرد کی رہنمائی کے بغیر نوع انسان کو لازماً تباہی اور بربادی کی طرف لے جائے گا۔ انسان جذبہ و جبلت کے ہاتھوں میں محض بے جان کھلونا نہیں ہے جیسا کہ یہ حضرات اور ان کے خرد دشمن ہم خیال سمجھتے ہیں۔ عقل جذبہ و جبلت پر اپنی گرفت محکم کر کے انہیں تعمیری و تخلیقی راہوں پر لگاتی ہے۔ انسانی تمدن بذات خود اس بات کا سب سے روشن ثبوت ہے کہ عقل جذبہ و وجدان یا جوشش حیات کی بے بس کنیز نہیں ہے جیسا کہ برگساں کا خیال ہے۔ ایسا ہوتا تو تہذیب و تمدن کی تاسیس اور اس کا چنپ سکتا کبھی ممکن نہ ہو سکتا اور پھر وجدان پر صوفیا یا برگساں کا اجارہ نہیں ہے۔ سائنس دان، فلاسفہ، سیاسی رہنماء، فن کار، کسان، مزدور سب وجدان سے بہرہ ور ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ ان کے ہاں اس پر عقل و خرد کی گرفت مضبوط ہوتی ہے اور وہ صوفیا کی طرح اس میں کھو کر نہیں رہ جاتے۔

برگساں کہتا ہے کہ وجدانی کیفیات کو طول نہیں دیا جاسکتا کہ وہ گریز پا ہوتی ہیں۔ یہ بات صوفیوں کی واردات قلب سے متعلق کہی جاسکتی ہے لیکن فن کاروں پر راست نہیں آتی جو نہ صرف اپنی وجدانی کیفیات کو طول دیتے ہیں بلکہ اسالیب کی گرفت میں لا کر انہیں دوامی رنگ بھی بخش دیتے ہیں اور اسالیب کا تعلق براہ راست عقل و خرد سے ہے۔ تخلیق فن کے عمل کو عام طور سے سراسر وجدانی سمجھا جاتا ہے جو درست نہیں ہے۔ فن کار کے ذہن میں پہلے ایک عام خیال جنم لیتا ہے جو اظہار کے لیے پھلانا شروع کر دیتا ہے۔ شدہ شدہ جذبے، تخیل اور فکر کا عمل اسے تخلیقی حکم میں تبدیل کر دیتا ہے جسے فن کار الفاظ، رنگوں یا آوازوں میں محفوظ کر لیتا ہے۔ فکر کا عنصر ہی کسی فن پارے کو دوام بخشتا ہے اور فکر کی گہرائی یا سطحیت ہی کسی فن کار کے قد و قامت کو بدعالتی یا گھٹاتی ہے۔ ایس ہر برٹ نے کہا ہے:

”جب تخیل اور فکر کی آمیزش ہوتی ہے تو عظیم آرٹ کا ظہور ہوتا

ہے۔“

جانسن کہتا ہے:

”تخیل کو عقل استدلالی کی امداد کے لیے بروئے کار لا کر صداقت



میں حظ کو مزوج کرنے کا نام شاعری ہے۔“  
 ڈلٹن مرے کا قول ہے:

”انسان کے منتشر ذہنی و قلبی واردات و کیفیات میں ربط و معنویت

پیدا کرنا شاعری ہے۔“

یہ ربط و معنویت تفکر ہی پیدا کرتا ہے۔

متذکرہ صدر تصریحات سے مفہوم ہوتا ہے کہ وجدان کے ساتھ جو ظہماتی اور  
 ماورائی تصور وابستہ ہو گیا ہے وہ قدیم سریت پسندوں اور صوفیوں کی غلط مابعد الطبیعیات اور  
 غلط نفسیات ہی کا نتیجہ ہے۔ تحقیقی لحاظ سے وجدان جبلت ہی کی ایک صورت ہے۔ ان  
 سطور سے یہ نہ سمجھا جائے کہ ہم وجدان کی تکمیل کرنا چاہتے ہیں۔ ہم وجدان کی اہمیت  
 کے قائل ہیں کہ وجدان احساس جمال کا سرچشمہ ہے اور نئون لطیفہ کسی پہلو سے بھی سائنس  
 اور فلسفے سے کم نہیں ہیں۔ جذبیہ جبلت اور وجدان نفسیاتی قوت کے مرکز ہیں اور عقل و خرد  
 فکر و تدبیر کی نمائندگی کرتی ہے۔ جس کی رہنمائی ہی میں ان سے تعمیری کام لیا جاسکتا ہے۔  
 عقل کی رہنمائی سے کسی صورت بھی افکار نہیں کیا جاسکتا کہ یہی انسان کو حیوان سے ممتاز  
 کرتی ہے۔ انسان کی عظمت اس بات میں نہیں ہے کہ کون کون سی باتیں اس میں اور حیوان  
 میں مشترک ہیں بلکہ اس بات میں ہے کہ کون کون سی باتوں میں وہ حیوانات سے مختلف اور  
 ممتاز ہے۔

## یہ کہ دولت مسرت کا باعث ہوتی ہے!

سونے چاندی کی دریافت سے پہلے مال سے مال کا تبادلہ کیا جاتا تھا۔ مصر قدیم میں کوڑیوں کا سکہ رائج ہوا۔ بعض ممالک میں لوہے اور تانبے کے ٹکڑوں سے بھی کام لیا جاتا تھا۔ چنانچہ ریاست سپارٹا میں پانچویں صدی قبل مسیح تک لوہے کا سکہ چل رہا۔ سونے چاندی کی دریافت کے بعد اکثر اقوام عالم میں ان کے بنے ہوئے سکے رواج پا گئے۔ فنیقیوں اور یونانیوں کے دینار اور درہم سونے چاندی ہی کے بنتے تھے۔ ان دھاتوں کے رواج و قبول کی ایک وجہ ان کی ظاہری چمک و مک تھی جس سے تاریخ عالم کے قطل دور کا انسان بچوں جیسی خوشی محسوس کرتا تھا۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ یہ دوسری دھاتوں کی بہ نسبت نرم ہیں اور انہیں آسانی سے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ فنیسی تاجروں نے سونے چاندی کے سکے دور دور کے ملکوں تک پہنچا دیئے۔ چین میں کانغہ، باطل، مصر اور اسرائیل میں تانبے، چنل اور سیسے کے سکے بھی مستعمل تھے۔ لیکن قیمتی سکے سونے چاندی ہی کے سمجھے جاتے تھے۔ زہر سرخ (سونا) اور زہر سفید (چاندی) کے ساتھ جو قدر و قیمت وابستہ ہوگئی تھی اس کی خاطر سلاطین اور امراء ان کی ذخیرہ اندوزی کرنے لگے۔ فرامین مصر کے مقبروں کی کھدائی سے سونے چاندی کے بیش قیمت زیورات اور برتن برآمد ہوئے ہیں۔ خسرو پرویز کے سات خزانے ضرب المثل بن چکے ہیں۔ ان دھاتوں کے حصول کی خاطر خونریز جنگیں لڑی گئیں اور گھناؤنے جرائم کا ارتکاب کیا گیا۔ آج بھی نئی نوع انسان کے مصائب کی ذمہ داری بڑی حد تک ہوئی زہر و سم پر ہی عائد ہوتی ہے۔ سونا چاندی ظاہراً لوہے اور تانبے جیسی معمولی دھاتیں ہیں۔ انقادی پہلو سے لوہا اور تانبا ان سے کہیں زیادہ

فیتی ہیں۔ لیکن مردِ زمانہ سے سونے چاندی کے ساتھ ایک پر اسرار قسم کی طلسماتی قوت وابستہ ہو گئی ہے اور عام طور سے یہ خیال رائج ہو گیا ہے کہ زروسیم سے علمِ دفن، سیاسی قوت، حسن و جمال، عزت و حرمت سب کچھ خریدا جاسکتا ہے۔ یہ غلط فہمی کہ دولتِ حصولِ مسرت کا باعث ہوتی ہے اسی زعمِ باطل کی ایک فرع ہے جس کی طرف یہ تحصیلِ توجہ دلانے سے پہلے یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ:

مسرت کیا ہے؟

اس سوال کا سیدھا سادہ جواب تو یہ ہے کہ دل کی وہ کیفیت جس کے تحت کسی آدمی کے چہرے پر مسکراہٹ کھیلنے لگتی ہے، آنکھوں میں چمک آ جاتی ہے اور زندگی سہانی محسوس ہوتی ہے مسرت ہے۔ عام طور سے یہ کیفیت گریز پا ہوتی ہے۔ ممکن ہے تھوڑی دیر کے بعد یہی شخص غمِ دالم میں مبتلا ہو جائے۔ اس کی آنکھیں بجھ جائیں گی، پیشانی پر لکیریں ابھر آئیں گی، ہونٹ بھیج جائیں گے اور زندگی دکھ بھری معلوم ہوگی۔ سہولتِ فہم کے لیے ہم انشراح کی گریزاں کیفیت کو خوشی کا نام دیں گے اور مستقل لازوال کیفیت کو مسرت کہیں گے۔ خوشی بچوں، کسانوں، مزدوروں اور عورتوں کو دوسرے لوگوں کی بہ نسبت زیادہ میسر آتی ہے کہ ان کے احساسات میں فطری تشنگی ہوتی ہے اور خوشی کے حصول کے لیے انہیں کچھ زیادہ کادش نہیں کرنا پڑتی۔ ایک خوبصورت کھلونا، اچھا کھانا، نظر فریب کپڑا انہیں خوش رکھنے کے لیے کافی ہے۔ بچے کو مٹھائی دیجئے وہ خوشی سے تالیاں پیٹے گا۔ غریب مزدور یا کسان کے سامنے لذیذ کھانا جن دیجئے، وہ اپنی خوشی ضبط نہیں کر سکے گا۔ عورت کو قیمتی کپڑا یا انوکھی وضع کا کوئی قیمتی زیور دیا جائے جو اسے دوسری عورتوں سے ممتاز کر سکے تو وہ خوشی سے جتا ہوا جاتی ہے۔ ان سب کا ردِ عمل برجستہ اور بے ساختہ ہوتا ہے۔ خوشی کے لیے بے ساختگی ضروری ہے مسرت خوشی سے زیادہ بھرپور اور دیر پا کیفیت ہے جس میں خوشی سے زیادہ گیرائی اور پھیلاؤ ہوتا ہے۔ خوشی کی طرح مسرت کا انحصار کلی طور پر خارجی اسباب اور ساز و سامان پر نہیں ہوتا بلکہ اس کا سرچشمہ انسان کے بطون میں ہے۔ مسرت بیرونی احوال پر منحصر نہیں ہے۔ یہ وہ داخلی کیفیت ہے جو ہر شے پر اپنا رنگ چڑھا دیتی ہے اور غم و الم کے سیاہ بادل پر بھی سرخ ستیاف لگا دیتی ہے۔ شاںِ فورٹ کہتا ہے:

”مسرت آسانی سے میسر نہیں آتی۔ اسے اپنے اندرون میں پانا

مشکل ہے اور کہیں اور پانا ناممکن ہے۔“

خوشی کا تعلق جذبات کے بے ساختہ رد عمل سے ہے اس لیے یہ عارضی ثابت ہوتی ہے۔ مسرت کا تعلق شعور حیات، تفکر و تہق، تحقیق و تخلیق کے ساتھ ہے اس لیے یہ ایک مستقل کیفیت ہوتی ہے۔ خوشی آسانی سے حاصل ہوتی ہے لیکن غوری طور پر زائل ہو جاتی ہے۔ مسرت مشکل سے ہاتھ آتی ہے لیکن تادیر قائم رہتی ہے۔ حقیقی مسرت ان اشخاص کا حصہ ہے جو زندگی کا گہرا شعور رکھتے ہیں اور اعلیٰ نصب العین کے حصول میں کوشاں ہیں۔ اعلیٰ نصب العین تین نوع کے ہوتے ہیں۔ تحقیقی، تخلیقی اور تعمیری۔ دوسرے الفاظ میں عالم، فن کار اور مصلح کے نصب العین، جن کی عملی ترجمانی کے لیے وہ کامل خود فراموشی اور خود سپردگی کو بروئے کار لا کر مسرت کی دولت لا زوال سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں۔ اہل تحقیق کے زمرے میں سائنس دان اور فلسفی آتے ہیں جو اپنی زندگیوں طبعی مسائل کے سلجھانے کے لیے وقف کر دیتے ہیں۔ ان میں وہ فضل فروش شامل نہیں ہیں جو علم کو حصول زر و سیم کا وسیلہ مانتے ہیں۔ ارسطو لکھتا ہے کہ ایک دن شاہ حیرون کی ملکہ نے سامنا دیس سے پوچھا:

”دانشمند ہونا بہتر ہے کہ دولت مند ہونا؟“

سامنا دیس نے جواب دیا:

”دولت مند ہونا بہتر ہے کیوں کہ ہم دانشمندوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ

ہر وقت امراء کے دروازوں پر بیٹھے رہتے ہیں۔“

ہماری مراد اس قسم کے دانشمندوں سے نہیں ہے بلکہ ان اہل کمال سے ہے جن کی

بابت ابن خلدون نے کہا ہے:

”کاملاً فن دنیا سے محروم رہتے ہیں۔ رزق کا حصہ انہیں اپنے ہنر

میں مل جاتا ہے اور وہ اپنے ہنر میں مست اور مگن رہتے ہیں۔“

فرانس کے مشہور سائنس دان لوئی پاستیر سے کسی نے پوچھا:

”تمہیں اپنی تحقیق سے مالی فائدہ بھی ہوا ہے؟“

پاستیر کہنے لگا:

”جو سائنس دان مالی فائدے کے لیے تحقیق کرتا ہے وہ جگ علم ہے۔“

آئن سٹائن کے متعلق مشہور ہے کہ ایک امریکی رسالے کے مدیر نے اسے ایک



مضمون لکھنے کے عوض میں خطیر رقم کی پیش کش کی۔ مارے غصے کے آئن ٹھانن کی آنکھوں سے شعلے نکلنے لگے۔ اس نے کہا:

”یہ گستاخ شاید مجھے بھی کوئی سینما ایکٹر سمجھتا ہے۔“

جو لوگ مالی فوائد کے لیے تحصیل علم کرتے ہیں ان میں وہ انہماک نہیں ہوتا، جو کمالان فن میں ہوتا ہے۔ ایک دن یونانی عالم ہندسہ اقلیدس کے پاس ایک ریکس زادہ سبق پڑھنے آیا۔ اقلیدس نے اسے ایک مسئلہ سکھایا۔ ریکس زادہ بولا:

”یہ مسئلہ سیکھنے سے فائدہ؟“

اقلیدس نے اپنے غلام کو بلایا اور کہا:

”ان صاحبزادے کو اس مسئلے کے سیکھنے کے عوض ایک اشرفی دے

کر رخصت کر دو۔“

فلاسفہ کا استغنا ضرب المثل ہے۔ فلسفی زندگی پر نظر عائر ڈال کر صالح قدروں کی نشان دہی کرتا ہے اور اعلیٰ نصب العینوں کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ کائنات میں انسان کا مقام معین کرتا ہے۔ سائنس کے انکشافات کی روشنی میں مقاصد حیات کا تعین کرتا ہے اور دولت اور حکومت کو ہیچ سمجھتا ہے۔ سقراط پہنے پرانے کپڑے پہنے ننگے پاؤں ننگے سر گھر سے باہر نکلتا تو بڑے بڑے مغرور ریکس زادے اُسے گھیر لیتے اور اس سے بات کرنا اپنے لیے باعث فخر سمجھتے تھے۔ ایک دن سقراط نے اتھنز کے بازار میں قمیض کا قیمتی ساز و سامان دیکھا جو کسی سوداگر نے فروخت کے لیے رکھا ہوا تھا۔ اسے دیکھ دیکھ کر سقراط کہنے لگا:

”دنیا میں کیا کچھ موجود ہے جس کی مجھے ضرورت نہیں ہے۔“

افلاطون امراء کے خاندان سے تعلق رکھتا تھا، دولت کی فراوانی تھی، جوان رہتا تھا۔ عیش و عشرت کے سامان میسر تھے لیکن سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر سقراط کے حلقہ درس میں شامل ہو گیا۔ ارسطائی پس فلسفے کو اپنا اوڑھنا بچھونا سمجھتا تھا اور مال و متاع سے یکسر بے نیاز تھا۔ ایک دفعہ اس کے ایک عقیدت مند ریکس نے سنگ مرمر کا ایک عالیشان محل تعمیر کرایا اور ارسطائی پس کو دکھانے کے لیے اپنے ساتھ لے گیا۔ محل میں ادھر ادھر چکر لگاتے ہوئے معا ارسطائی پس نے ریکس کے منہ پر تھوک دیا جس سے وہ سخت جڑبڑ ہوا۔ ارسطائی پس کہنے لگا:

”سنگ مرمر کے شفاف فرش پر کیسے تھوکتا۔ تمہارے چہرے کے سوا

کوئی مناسب جگہ دکھائی نہیں دی جہاں تھوک سکتا۔“

دیو جانس کا قصہ تو معلوم عوام ہے۔ جب سکندر اعظم نے کہا کہ وہ کسی چیز کی

فرمائش کرے تو دیو جانس بولا:

”ایک طرف ہٹ جاؤ اور مجھ پر دھوپ پڑنے دو۔“

سکندر کہنے لگا:

”اگر میں سکندر نہ ہوتا تو دیو جانس بنتا۔“

عظیم فن کار تخلیقی مسرت سے سرشار ہوتے ہیں جس کے سامنے وہ زرد مال کو حقیر

و صغیر سمجھتے ہیں۔ آسٹریا کا مشہور مغنی موتسارت نہایت مسرت و افلاس کی زندگی بسر کرتا تھا۔

جاڑے کی ایک برقرار رات تھی۔ موتسارت اور اس کی بیوی کے پاس کھانے کے لیے روٹی

کا ایک ٹکڑا تک نہ تھا۔ کونسلے بھی نہیں تھے کہ جنہیں سلکا کر وہ اپنے آپ کو ٹھہرے محفوظ رکھ

سکتے۔ دونوں کو کچھی لگ رہی تھی۔ موتسارت کو ایک خیال سوچا۔ بیوی سے کہنے لگا آؤ مل کر

ناچیں تاکہ ہمارے بدن گرم ہو جائیں اور ہم ٹھہر کر مرنے سے بچ جائیں۔ چنانچہ میاں

بیوی نے ایسا ہی کیا۔ موتسارت عالم کسمپرسی میں مر گیا تو اسے ایک گڑھے میں ڈال دیا گیا۔

آج اس کی قبر کا نشان تک نہیں ملتا لیکن مصائب و آلام اس کے تخلیقی جذبے پر قابو نہ پا

سکے۔ وہ اپنے نقوش کی تخلیق میں جو بے پناہ مسرت محسوس کرتا تھا اس نے ان میں بھی عمر

آفریں کشش پیدا کر دی ہے اور وہ انسان کو اب تک مسرت بخشتے رہیں گے۔ بیٹے ہودن کی

سماعت رائل ہوگئی اور وہ صبر آزما پریشانیوں کا شکار ہو گیا لیکن نامساعد حالات میں اس نے

بے مثال نئے تخلیق کیے۔ زمانے کے کردہات گوتیخ کے راستے میں حائل نہ ہو سکے اور اس

نے جدید مصوری کو بام عروج تک پہنچا کر دم لیا۔ ناکامیاں اور محرومیاں مرزا غالب کی

زندگی کا سرچشمہ مسموم کرتی رہیں لیکن اردو شاعری کا دامن مالا مال کر گئیں۔ مرزا غالب

ساری عمر تک دہلی اور حرمات نصیبی کا رونا روتے رہے لیکن انہیں اپنی عظمت کا احساس بھی تھا

اور وہ اپنے مقام سے واقف تھے۔ کس طنطنے سے فرماتے ہیں ۔

خن کیا کہ نہیں سکتے کہ جو یا ہوں جواہر کے

جگر کیا ہم نہیں رکھتے کہ کھودیں جا کے معدن کو

ان کا ایک قاری کا شعر ہے ۔

دانش و تحقیق پنداری یکسویت

حق نہاں داد آنچہ پیدا خواستیم

طرمآج عربی کا ایک آزاد منش شاعر تھا۔ ایک دن امیر قلد بن یزید نے اسے کہا

کہ کھڑے ہو کر شعر سنائے۔ طرمآج بولا:

”ہرگز نہیں! شاعری کی عزت یہ نہیں کہ میں کھڑا ہو جاؤں اور وہ

مجھے ذلیل کرے اور میں اس کو عاجزی اور بے بسی کی وجہ سے بے توقیر

کروں۔ شاعری تو فخر کا ستون ہے۔“

مصلحین اور انقلاب پسندوں کا نصب العین قیصری ہوتا ہے۔ وہ دنیوی لذات

سے قطع نظر کر کے اپنی تمام تر کوششیں عوام کی فلاح و بہبود کے لیے وقف کر دیتے ہیں۔

جب وہ دیکھتے ہیں کہ عوام ظلم و تشدد کی چکی میں پس رہے ہیں۔ اہل رائے کوٹوں کھدروں

میں چپے بیٹھے ہیں۔ ملک میں ہر کہیں ریاکار، منافق اور خوشامدی چھا گئے ہیں تو وہ حقوق

انسانی کی بحالی کے لیے سربکف کھڑے ہو جاتے ہیں۔ حق گوئی اور بے باکی ان کا شعار

ہوتا ہے۔ ایسے ہی اصحاب عزیمت سے انسانی کردار کی عظمت قائم ہے۔ یہ مردانِ احرار

تاریخ نور انسان کے ہر دور میں موجود رہے ہیں۔ یہ نہ ہوتے تو عوام کبھی بھی قلائی کی

زنجیریں توڑ سچکنے میں کامیاب نہ ہو سکتے۔ ان کی جدوجہد عوام میں صدیوں سے حصول

آزادی کی روح پھونکتی رہی ہے۔ یہ قید خانوں میں گتے سڑتے ہیں تاکہ دوسرے آزاد رہ

سکیں۔ یہ قاتلے کاٹتے ہیں تاکہ دوسروں کو پیٹ بھر کر کھانا نصیب ہو سکے۔ یہ ننگے رہتے

ہیں تاکہ دوسرے تن ڈھانپ سکیں۔ یہ سولی پر لٹک جاتے ہیں تاکہ دوسرے منبر پر آزادانہ

بول سکیں۔ یہ جانفِ مسکنت میں مر جاتے ہیں تاکہ دوسرے خوشحالی اور فارغ البالی کی

زندگی گزار سکیں۔ یہ حال میں مصائب برداشت کرتے ہیں تاکہ مستقبل کی نسلیں آزادی

اور طمانیت سے بہرہ ور ہوں۔ انسان دوستی کے نصب العین کی عملی ترجمانی میں ان کی

لازوال مسرت کا راز مخفی ہوتا ہے۔ کوئی فشر لکھتا ہے:

”ایک نئے عالم کی ضرورت ہے۔ نیا عالم کہاں ہے؟ روشن مستقبل

کہاں ہے؟ ان میں سے بائصل کوئی بھی دکھائی نہیں دیتا۔ یہ مقلدین کے

ہاتھوں تکفیل پذیر نہیں ہوگا بلکہ مصلحین اس کی تعمیر کریں گے۔ وہ باطنی جن کے پاس واضح لائحہ عمل ہوگا، وہ افراد جن کے پاس نئے نئے خیالات ہوں گے۔ وہ لوگ جو دلیرانہ ایک کٹھن راستے پر چل کھڑے ہوں گے جب کہ دونوں طرف سے ان پر حیروں کی بوچھاڑ پڑ رہی ہوگی۔“  
انہی کے متعلق ابن زیدون نے کہا ہے ۔

تعدد دینی کالعبر الودود انما

تفوح لکم انقاسه و هو بحر

(تم مجھے حیر خیال کرو جو خود جلا ہے لیکن ہر طرف خوشبودار دھواں اڑاتا ہے۔)

ان تصریحات کا حاصل یہ ہے کہ مسرت، ایمان، قربانی، انسان دوستی، علمی محویت، فن کارانہ تخلیق، فلسفیانہ تدبیر اور تہذیب نفس سے ارزانی ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم کسی نہ کسی صورت میں کسی نہ کسی کو مسرت کا سامان بیچ پہنچا کر ہی مسرت سے بہرہ یاب ہو سکتے ہیں کہ مسرت آپ ہی اپنا انعام بھی ہے۔ سو مسرت نام کہتا ہے:

”جب تم کسی سے بھلائی کرتے ہو تو اس کے عوض تمہیں دلی مسرت

محسوس ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ شکرے کی توقع رکھنا زیادتی ہوگی۔“

خوشی اور مسرت کے جن شرائط و عوامل کا ہم نے ذکر کیا ہے ان کے پیش نظر اہل ثروت خوشی اور مسرت دونوں سے محروم رہتے ہیں۔ خوشی محسوس کرنے کے لیے سادگی، معصومیت اور جذبات کی تشنگی ضروری ہے۔ بچوں کے لیے مسکراتا اتنا ہی فطری ہے جتنا کہ کٹی کے لیے چکنا یا طوطی کے لیے چہکنا۔ کسان اور مزدور دن بھر کی مشقت کے بعد جب کام کاج سے فارغ ہوتے ہیں تو مل بیٹھ کر کھا بیٹھتے ہیں یا بچیں ہانک کر اور قہقہے لگا کر خوش وقت ہو لیتے ہیں۔ اہل ثروت کے جذبات ہمیشہ و عشرت، خود پسندی، خود بینی اور غرور حمل کے باعث اپنی فطری تازگی کھو بیٹھتے ہیں۔ سہل انگاری کے باعث ان کی زندگی سپاٹ اور بے کیف ہو جاتی ہے۔ نہ اچھا کھانا اور پہنا انہیں خوشی بخشتا ہے کہ وہ اس کے عادی ہوتے ہیں اور نہ وہ کچھ کی نیند ہی سو سکتے ہیں۔ سکندر اعظم کا قول ہے:

”جو لوگ اپنے ہاتھوں سے محنت کرتے ہیں وہ ان لوگوں کی بہ



نسبت زیادہ سکون کی نیند سوتے ہیں جن کے لیے دوسرے محنت کرتے ہیں۔“

اس ضمن میں ایک حکایت دلچسپی کا باعث ہوگی جو مولانا حالی نے مجالس النساء میں بیان کی ہے۔ زبیدہ خاتون کے اہا کہتے ہیں:

”جب میں پنجاب کو گیا ان دنوں میں گرمی بہت سخت پڑتی تھی۔ ایک دن چلتے چلتے راہ میں دو پہر ہو گئی۔ ایک درخت کے سائے میں ٹھہر گیا۔ تھوڑی سی دیر میں ادھر سے ایک عینس آئی۔ آٹھ کہاں، ایک بہشتی، دو خدمت گار ساتھ۔ عینس کے دونوں طرف خس کے پردے چھٹے ہوئے۔ بہشتی برابر پانی چھڑکنا چلا آتا ہے۔ سامنے کچھ دور سایہ دار درخت تھے وہاں آ کر ٹھہری۔ برابر میں کنواں اور حلوائی کی دکان تھی۔ کہاؤں نے عینس کو تو وہاں نکا اور آپ کنوئیں پر جا کر منہ ہاتھ دھویا اور حلوائی کی دکان سے پوریاں لے کر دھوپ میں کھانے بیٹھ گئے اور کھانی کر ڈھلی بھانی اور گانا شروع کر دیا۔ ادھر جو ان کو دیکھتا ہوں تو عینس میں پڑے ہائے دائے کے نعرے مار رہے ہیں اور بار بار بہشتی سے پانی چھڑکواتے ہیں۔ میں نے ان کے خدمت گاروں سے پوچھا ”یہ کیا بتا رہے ہیں؟“ انہوں نے کہا، ”صاحب! بیمار تو کچھ نہیں گرمی کے مارے گھبرا رہے ہیں۔“ میں نے دل میں کہا، سبحان اللہ! کیا خدا کی شان ہے۔ یہ قیامت کی دھوپ اور یہ تپتی زمین اور نیچے پاؤں اور عینس کا اندھے پر لانا۔ خدا جانے آٹھ کوس سے لائے ہیں کہ دس کوس سے۔ اس پر کہاؤں کا تو یہ حال ہے کہ حرے سے بیٹھے ڈھلی بھانا رہے ہیں اور گار رہے ہیں۔ ان کی صورت سے یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ کہیں سے چل کر آئے ہیں اور ایک یہ شخص ہے کہ عینس میں بیٹھا ہوا ہے ہاتھ نہیں ہلاتا پاؤں نہیں ہلاتا۔ اندر دھوپ کا کہیں نام نہیں۔ خس کے پردے لگے ہوئے ہیں۔ ٹھنڈی ٹھنڈی ہوا، سونڈھی سونڈھی خوشبو آ رہی ہے اس پر یہ حال ہے کہ گرمی کے مارے مرا جاتا ہے۔“

یہ تو ظاہر ہے کہ انسان کو اپنی ابتدائی ضروریات کے لیے روپے کی ضرورت ہے

لیکن جس شخص کی آمدنی سے یہ ضروریات احسن طریقے سے پوری ہوتی ہوں، اسے دولت مند نہیں کہا جاسکتا۔ دولت فاضل روپے کا نام ہے جو ضروریات پورا کرنے کا وسیلہ نہیں رہتا بلکہ مقصود بالذات بن جاتا ہے۔ اس فاضل روپے یا سرمائے کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ خود بھی بے چین رہتا ہے اور اپنے مالک کو بھی بے چین رکھتا ہے۔ بقول شوپہار دت دولت سمندر کا کھاری پانی ہے کہ جتنا پیا جائے اتنی ہی پیاس بھڑک اٹھتی ہے۔ ایک سرمایہ دار کارخانہ قائم کرتا ہے اور اسے کامیابی سے چلاتا ہے۔ اس کارخانے سے مقول آمدنی ہوتی ہے۔ وہ اس پر قناعت نہیں کرے گا، بلکہ ایک اور کارخانہ قائم کرنے کے لیے دوڑ دھوپ شروع کر دے گا۔ جب وہ بھی مستقل آمدنی کا وسیلہ بن جائے گا تو تیسرا کارخانہ لگانے کے لیے تنگ و دو شروع کر دے گا اور یہ چکر بونچی چلتا رہتا ہے۔ پھر ایک ہی ملک کے کارخانہ دار مل کر مشترک سرمائے سے بڑے بڑے کارخانے لگاتے ہیں جس سے اجارہ داری کو فروغ ہوتا ہے۔ پھر یہ اجارہ دار مل کر عالمی منڈیوں پر متصرف ہونے کے لیے ہاتھ پاؤں مارنے لگتے ہیں جیسا کہ اضلاع متحدہ امریکہ کے اجارہ داروں نے کیا ہے۔ یہ لوگ چاہتے ہیں کہ ساری دنیا ان کی مصنوعات کی فروخت کے لیے ایک وسیع منڈی بن کر رہ جائے۔ اسی ہوس نے امریکی سامراج کو جنم دیا ہے۔ امریکی اجارہ داروں کی مثال سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ زر پرستی رفتہ رفتہ جنون کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ روٹن رولائن نے ”ٹواں کرستوف“ میں کہا ہے:

”دولت ایک مرض ہے اور سب دولت مند مریض ہوتے ہیں۔“

حکایات ہیدپامس اس بات کی وضاحت کے لیے ایک بڑی اچھی مثال دی گئی ہے:

”زیادہ ہوس کرنے والے کی مثال اس شخص کی ہے جو کوہ الماس پر

پہنچ جائے اور بڑے سے بڑے ہیرے کی تلاش میں چڑھتا جائے جب وہ

مل جائے تو لوٹ کر واپس نہ آ سکے کیوں کہ اس کے پاؤں ہیرے کی کنبوں

سے زخمی ہو چکے ہیں۔“

عرب کے مشہور نثری اور شہسوار حاتم بن عبداللہ طائی کا شعر ہے۔

اذا كان بعض المال وبأ لاهله

فانى بحمد الله مالى معبد

(اگر کسی امیر آدمی کی دولت اس کے لیے خدائی ہوئی ہے اور وہ اس کی پرستش کرتا ہے تو اسے مبارک رہے۔ میں تو اپنے مال کو اپنا غلام بنا کر رکھتا ہوں۔)

زندگی اس قدر مختصر ہے کہ کوئی شخص بیک وقت دولت اور تہذیب نفس کے حصول پر قادر نہیں ہو سکتا۔ اس لیے آغاز شباب ہی سے ان دو میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنا پڑتا ہے۔ تہذیب نفس کے لیے شعور حیات، تحصیل علم، فکر و تدبیر، ذوق بحال اور صالح قدروں کے تعین کی ضرورت ہے۔ جو شخص دولت سینٹا چاہتا ہے اس کے پاس اتنا وقت کہاں کہ اس طرف بھی توجہ کر سکے۔ چنانچہ اس کی جیب بھر جاتی ہے لیکن دماغ خالی رہتا ہے۔ اہل ثروت کا سب سے بڑا المیہ یہی ہے کہ انہیں اپنی ذوقی و فکری محرومیوں کا احساس تک نہیں ہوتا۔ البیرونی نے بجا کہا ہے کہ اہل علم کو اپنی دولت سے محرومی کا احساس ہو تو ہوا سراء کو اس بات کا قطعی احساس نہیں ہوتا کہ وہ علم و فضل سے محروم ہیں۔ شوپنہائر لکھتا ہے:

”اکثر اسراء مسرت سے محروم رہتے ہیں کیوں کہ وہ تہذیب نفس سے عاری ہوتے ہیں۔ دولت بے شک ضروریات انسانی کو پورا کرتی ہے لیکن اس سے مسرت خریدی نہیں جاسکتی۔ دولت الٹا پریشانی کا باعث ہوتی ہے کیوں کہ املاک کی نگہداشت بڑی جائگاری چاہتی ہے۔ اس کے باوجود اکثر لوگ حصولِ زردیم کے لیے بھاگ دوڑ رہے ہیں۔ صرف گنتی کے چند اشخاص ہوں گے جو تہذیب نفس کے حصول کو اہم سمجھتے ہیں۔“

اہل ثروت اپنے اوقات فراغت میں بے پناہ اکٹھاٹ اور بیزاری محسوس کرتے ہیں۔ ذوق و فکر سے عاری ہونے کے باعث وہ تنہائی کو بہلانے کا کوئی سامان نہیں رکھتے۔ اپنے اندرون میں جھانکنے سے گریز کرتے ہیں کہ وہ سراسر ویران ہوتا ہے۔ اس بیزاری سے نجات پانے کے لیے وہ مجالسِ عیش و عشرت، سیر و سیاحت اور ہنگامہ ناؤ لوش میں پناہ لیتے ہیں اور حظ و لذت ہی کو مسرت سمجھتے ہیں۔ حظ و لذت کی خاصیت یہ ہے کہ ایک تو وہ وقتی ہوتی ہے۔ دوسرے اس کے نتائج بڑے ناخوشگوار ہوتے ہیں۔ کچھ عرصہ داؤد عیش دینے کے بعد ان پر یہ طغیٰ انکشاف ہوتا ہے کہ وہ مسرت سے بدستور محروم ہیں۔ ان کا یہ عقیدہ کہ دولت سے ہر شے خریدی جاسکتی ہے وہم باطل ثابت ہوتا ہے۔ دولت کی طلبمندی قوت

شکست و ریخت ہو جاتی ہے اور اپنی تنگ و دو کی بے حاصلی اور بے مصرفی کے احساس سے وہ خلل ذہن کا شکار ہو جاتے ہیں۔ امریکہ اور یورپ کے نفسیاتی شفا خانے ایسے امراء سے بھرے پڑے ہیں جو حیران ہیں کہ انہوں نے زندگی سے کیا حاصل کیا اور اب وہ کیا کریں کہاں جائیں؟ بقول برٹنڈرسل مسرت کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ ہماری بعض آرزوئیں تشنہ تکمیل ہی رہیں۔ یہ امراء جن کی ساری آرزوئیں پوری ہو چکی ہیں، سارے ارمان نکل چکے ہیں اب کس بات کی تمنا کریں جو ان کے فطری ہونے افسردہ دلوں میں نئے سرے سے ولولہ حیات پیدا کرے۔ چنانچہ کیڑے مکوڑوں کی طرح ادھر ادھر بھاگنے دوڑنے والے یہ لوگ انہی کی طرح چپکے سے لیٹ کر دم توڑ دیتے ہیں۔ آئٹس بکسلے نے اپنے ایک ناول ”بہادوں کے بعد“ میں امریکہ کے ایک کروڑ پتی جو شوہر کا جبر تاک کردار پیش کیا ہے جسے دولت مسرت بہم نہیں پہنچا سکتی ہے۔ اس کی داشتہ درجینا بھی اس کی دولت پر لات مار کر بھاگ جاتی ہے اور وہ سوچتا رہتا ہے کہ ایسا کیوں ہوا ہے۔

عشق و محبت خوشی اور مسرت کا ایک سرچشمہ ہے لیکن اس سے فیض یاب ہونے کے لیے ایثار نفس اور خود سپردگی کی ضرورت ہے اور اہل ثروت صرف اپنی ہی ذات سے محبت کر سکتے ہیں۔ وہ کسی دوسرے شخص کو محض اسی حد تک سرپرستانہ پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتے ہیں جس حد تک کہ وہ ان کی انا کی پرورش کرتا ہے اور خوشامد و مصلحت سے ان کی خود بینی کی تسکین کرتا ہے۔ وہ عورت کے حسن و جمال کے آئینے میں بھی اپنی ہی انا کا تماشا دیکھتے ہیں۔ جیسا کہ ”لرمٹوف“ کا ایک کردار کہتا ہے:

”میری محبت کبھی بھی مسرت کا باعث نہیں بن سکی کیوں کہ میں نے

کبھی اپنی محبوبہ سے عشق کرتے ہوئے ایثار اور سپردگی سے کام نہیں لیا میں ہمیشہ

اپنی ہی ذات سے ہوا اپنے ہی لطف و حظ سے پیار کرتا رہا ہوں۔“ (نیا ہیرو)

اہل ثروت کی ایک کمزوری یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو مافوق القدرت ہستیاں سمجھتے

ہیں اور اپنے سے کمتر حیثیت لوگوں کو حقارت کی نگاہ سے دیکھنے کے جادی ہوتے ہیں۔ اگر

وہ کبھی کسی کمتر حیثیت کے شخص سے ظاہری لطف و کرم سے پیش آتے ہیں تو بھی ان کا امداد

مریخانہ ہوتا ہے۔ یہ لطف و کرم بھی ان حاشیہ نشینوں کے لیے مخصوص ہوتا ہے جو ہر بات

میں ان کی ہاں میں ہاں ملاتے رہتے ہیں۔ کوئی شخص اگر باب حمول کے سامنے آزادانہ اپنی



ہائے کا اظہار کرے یا ان کی کسی بات کی تردید کرے تو وہ لاڈلے بچوں کی طرح روٹھ جاتے ہیں۔ بعض امراء علم و ہنر میں شدید پختہ کر لیتے ہیں اور اپنے علمی ذوق کو منوانے کے لیے نگار خانے قائم کرتے ہیں یا موسیقی اور مشاعرے کی محفلیں برپا کرتے ہیں جس سے ان کا مقصد اپنے ہم چشموں میں امتیاز حاصل کرنا ہوتا ہے۔ ان محفلوں میں روپیہ ان کا صرف ہوتا ہے اس لیے وہ توقع رکھتے ہیں کہ جب کبھی وہ کسی علمی و ادبی مسئلے پر اظہار خیال کریں تو سامعین تعریف و تحسین کے ڈوگرے برسانا شروع کر دیں۔ اس قسم کی مجلسیں اہل فضل و کمال کی تذلیل کا باعث ہوتی ہیں۔ بڑی حد تک اس بات کی ذمہ داری خود اہل کمال پر بھی عائد ہوتی ہے۔ جب ایک دولت مند اپنے غرور و غول کا تحفظ کرتا ہے۔ جب ایک حاکم اپنی حکومت کے وقار کو برقرار رکھتا ہے تو اہل فضل و کمال کو بھی علم و فن کے مرتبے کی پاسپاتی کرنا لازم ہے۔

اگر اہل ثروت کو اس بات کا احساس ہو جائے کہ وہ کیسی بے مصرف، بے معنی، بے مقصد اور بے کیف زندگی گزار رہے ہیں تو وہ زروسیم کے اہوار اٹھا کر گلی میں پھینک دیں لیکن مشکل تو یہی ہے کہ ان کا یہ احساس بھی سلب ہو چکا ہے۔ وہ سونے کی بھاری صلیب اٹھائے پھرتے رہیں گے خواہ اس کے بوجھ تلے ان کے کندھے شکستہ ہو جائیں۔ وہ تھک کر نڈھال ہو جاتے ہیں۔ ہانپتے کا نچتے پھر اٹھ کھڑے ہوتے ہیں اور اس صلیب سے چمٹے رہتے ہیں کہ یہی ان کا مقدر ہے۔

## یہ کہ تصوف مذہب کا بجز ہے!

لفظ صوفی صوف (ادنی کھادی) سے مشتق ہے۔ ابتدائی دور کے زیادہ جو دوسری صدی بھری کے لگ بھگ خراسان، مصر اور عراق میں نمودار ہونے لگے تھے۔ صوفی کہلاتے تھے کیوں کہ وہ صوف یا ادنی کھادی کا لباس پہنتے تھے۔ ابن خلدون شہاب الدین سہروردی اور سید علی ہجویری کا یہی خیال ہے جس کی تائید تولد کرنے کی ہے۔ ابوریمان المیرونی لکھتا ہے کہ صوفی کا لفظ یونانی لفظ سوف (بمعنی دالش) سے مشتق ہے اور اس کا معنی دالش مند کا ہے لیکن یہ خیال قرین صحت نہیں ہے۔ قدیم زمانے میں تصوف کو سریت (Myeticism) یا باطنیہ (Esotericism) کے نام دیے گئے تھے۔ سریت کہنے کی وجہ یہ تھی کہ اس کے ساتھ پر اسرار خفیہ رسوم کی ادائیگی وابستہ تھی۔ قدیم مصر اور یونان میں بعض لوگوں نے خفیہ جلتے بتا رکھے تھے جو عوام کی نظروں سے چھپ کر ایسی رسوم ادا کرتے تھے جن کا مقصد حصول بقا ہوتا تھا۔ تاریخ میں یونانیوں کے ایسی ہی اسرار اور عارفی مت کا ذکر آیا ہے کہ دایو پیسیس دیوتا اور دتیر دیوی کی پرستش خاص طریقوں سے کی جائے تو انسان موت کے بعد بھی زندہ رہ سکتا ہے جیسے دائہ گندم زمین میں بویا جائے تو آکھوا پھوٹ نکلتا ہے۔ روح کی بقا کے لیے جو رسمیں ادا کی جاتی تھیں، جو آج تک پردہ خفا میں ہیں کہ ان کا ظاہر کرنا حلفاً ممنوع تھا۔ ان اسرار کی تعلیم صرف خواص کو چھپ کر دی جاتی تھی۔ فیہ غورس کے شاگرد دو جماعتوں میں منقسم تھے: اہل ظاہر یا (Exoteric) جنہیں ظاہری علوم پڑھائے جاتے تھے اور اہل باطن یا (Asoteric) جنہیں باطنی علوم کی تعلیم دی جاتی تھی۔ لفظ باطنیہ مؤخر الذکر ہی سے یادگار ہے۔ یہی حال قدیم ہندو ویدائوں کا تھا۔ اُپنشد کا لغوی

معنی ہے قریب بیٹھنا۔ یعنی گردِ خاص چیلوں کو اپنے پاس بٹھا کر باطنی اسرار سکھایا کرتے تھے۔

سریت یا باطنیت کا آغاز مذہب، سائنس اور فنون لطیفہ کی ابتدا کی طرح صبح تاریخ کے دھند لکوں میں چھپا ہوا ہے۔ اتنا یقینی ہے کہ مذہب کی طرح سریت بھی روح کے قدیم تصور کی پیداوار ہے۔ غاروں کے عہد کا انسان تیند کی حالت میں دیکھتا کہ وہ دور دراز کے جنگلوں میں گھوم پھر رہا ہے یا مرے ہوئے عزیزوں سے ملاقات کر رہا ہے لیکن جاننے پر دیکھتا کہ وہ تو اپنے غار میں لیٹا ہوا تھا۔ ہار ہار کے مشاہدے سے اس کے ذہن میں یہ بات راسخ ہو گئی کہ اس کے اندرون میں کوئی شے ایسی بھی ہے جو جسم کو چھوڑ کر چلی جاتی ہے اور پھر واپس آ کر اس میں داخل ہو جاتی ہے۔ اسی شے کو بعد میں روح یا آتما کا نام دیا گیا۔ یہ دور انتساب ارواح (Animism) کا تھا۔ انسان نے اپنے علاوہ سورج، چاند، ستاروں، جانوروں، درختوں، چٹانوں وغیرہ کو بھی ارواح منسوب کر دیں۔ شدہ شدہ یہ خیال پیدا ہوا کہ انسان کی روح موت کے بعد درختوں یا جانوروں میں چلی جاتی ہے۔ یہی آواگون یا سنسار چکر کا اساسی تصور ہے جو تمام قدیم اقوام میں پایا جاتا تھا۔ ہیروداٹس کے بقول سنخ ارواح کا یہ عقیدہ مصر قدیم سے دوسری اقوام نے اخذ کیا تھا۔ مصری نعش کو می کی صورت میں محفوظ رکھتے تھے تاکہ مردے کی روح جانوروں، پودوں وغیرہ کا چکر لگا کر واپس اپنے جسم میں آئے تو اسے صحیح سلامت پائے۔ قدیم یونانی اور ہندی بھی سنخ ارواح کو مانتے تھے۔ بزرگوں کی ارواح اور اجرام سماوی کی پوجا نے مذہب کو جنم دیا۔ جس کا بنیادی عقیدہ یہ تھا کہ کائنات میں ایسی عظیم ہستیاں موجود ہیں جو نوع انسان کے مقدر پر متصرف ہیں۔ ان کی تالیف قلب کو ضروری سمجھا جاتا تھا۔ فریزر کہتا ہے:

”مذہب ان فوق الطبع قوتوں کی تالیف قلب کا نام ہے جو اہل

مذہب کے خیال میں انسانی زندگی پر متصرف ہیں۔“

تیلر کے خیال میں:

”مذہب فوق الطبع قوتوں پر اعتقاد کا نام ہے۔“

چنانچہ ان فوق الطبع ہستیوں کے استرخا کے لیے پوجا کی رسمیں وضع کی گئیں۔

ان کے لیے عظیم ہیکل تعمیر کیے گئے۔ ان کی مورتیوں کو قیمتی لباس پہنائے گئے اور ہیرے

جواہرات سے مرصع کیا گیا۔ انہیں عطریات میں غسل دیئے گئے، ان کے معبدوں کو بخور کی لپٹوں میں بسایا گیا۔ ان کی قربان گاہوں میں جانور اور انسان بھیڑ چڑھائے جاتے تھے اور ان کی تفریح کے لیے جادوگر نگاہ عورتیں صبح و شام رقص کرتی تھیں۔ ان رسوم کی ظاہری ادائگی کو نیکی اور نجات کا موجب سمجھا جاتا تھا۔ ایک گروہ ایسے لوگوں کا تھا جو ظاہری رسوم عبادت کو چنداں اہم نہیں سمجھتے تھے اور روح کو مادی جسم کی قید سے نجات دلانے کی فکر میں رہتے تھے۔ اس مقصد کے لیے وہ ریاضت اور نفس کشی کو بروئے کار لاتے تھے۔ انہی لوگوں کو اہل باطن یا سریت پسندوں کا پیش رو سمجھا جاسکتا ہے۔ جب ہم قدماء یونان یا اُپنشدوں کے مؤلفین تک پہنچتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ باطنیت فلسفے میں بھی سرایت کر چکی تھی۔ ویدانت اور فیثا خورسیت دونوں کا اساسی عقیدہ یہ ہے کہ عالم مادی جسے ہم حیات سے ادراک کرتے ہیں غیر حقیقی ہے، فریب نگاہ ہے، مایا ہے، روح کا زندان ہے۔ حقیقی عالم سے باوراء ہے۔ اس کا ادراک حواس سے نہیں بلکہ اس باطنی قوت سے ہو سکتا ہے جو مجاہدہ نفس سے قلب انسان میں پیدا ہوتی ہے۔ اس باطنی قوت کو وجدان اور اشراق کے نام دیئے گئے اور اسے کشف و انشراح کا مبداء سمجھا جانے لگا۔ قدیم باطنیت یا عرفان کی دو مشہور روایات ہیں: یونانی اشراق اور ہندی ویدانت۔ ان کے تاریخی جائزے سے سریت یا تصوف کے وہ خدوخال واضح ہو جاتے ہیں جو شروع سے ہی اسے روحانی مذہب سے ممتاز کرتے رہے ہیں اور جن سے اعتنا نہ کرنے کے باعث یہ غلط فہمی عام ہو گئی ہے کہ تصوف مذہب کا جزو محض ہے۔

یونانی اشراق کا آغاز باضابطہ طور پر فیثا خورس (440-500 ق م) سے ہوا جو عارفی مت کا ایک مصلح تھا۔ عارفی مت کا تعلق شراب اور سرور کے دیوتا دیونیسس سے تھا۔ جس کے پجاری شراب پی کر عالم کیف و مستی میں رقص کرتے ہوئے جلوں نکالتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اس حالت وجد و حال میں دیوتا ان کے اندر حلول کر جاتا ہے۔ اس مت کی ترویج اور اشاعت میں تھریس کے مثنی عارفوں کا ہوا ہاتھ تھا۔ عارفوں اور اس کے پیرو زندگی کو دکھ اور دنیا کو روح کا زندان خیال کرتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ انسانی روح پیدا ہوتے ہی جہنم چکر میں گرفتار ہو جاتی ہے۔ اس چکر سے نجات پانے کے لیے تپس اور دارنگی کو بروئے کار لانا ضروری ہے۔ فیثا خورس نے عارفوں کی تعلیمات کو مرتب کیا



اور ایک تعلیمی انجمن کی بنیاد رکھی۔ وہ تنخ رواج کا قائل تھا اور دعویٰ کرتا تھا کہ اسے اپنے گذشتہ جتنوں کے واقعات یاد ہیں۔ ایک دن فیثا خورس نے دیکھا کہ ایک شخص اپنے کتے کو بے دردی سے پیٹ رہا ہے اور کتا بری طرح چیخ رہا ہے۔ فیثا خورس نے اسے کتے کو مارنے سے منع کیا اور کہا اس کی چیخوں میں میں نے اپنے ایک مرے ہوئے دوست کی آواز پہچان لی ہے۔ فیثا خورس عقلیت اور عرفان کا جامع سمجھا جاتا ہے۔ وہ کہتا تھا کہ فلسفیانہ تدبر اور عارفانہ وجد و حال سے انسانی روح باوے کی بندشوں سے آزاد ہو جاتی ہے اور انسان جنم چکر سے نجات پالیتا ہے۔ فیثا خورس کا اعداد کا نظریہ بھی تاریخ فلسفہ و تصوف میں خاصا اہم ہے۔ وہ عدد کو تمام وجود کی اصل مانتا ہے اور کہتا ہے کہ کائنات میں جو کچھ بھی توازن و تناسب دکھائی دیتا ہے انہی اعداد کی بدولت ہے۔ بعد میں افلاطون نے ان اعداد کو امثال کا نام دیا اور اخوان الصفا نے اعداد کا ایک مستقل فلسفہ مرتب کر دیا۔ اس ضمن میں فیثا خورس کے ایک شاگرد پارمیٹائڈیس الیاطی کا ذکر بھی ضروری ہے۔ اس نے وجود واحد کا نظریہ پیش کیا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ وجود یا ”ایک“ ہی حقیقت کبریٰ ہے جو تمام کائنات کو محیط ہے۔ یہی خیال بعد میں وحدت وجود کے نام سے موسوم ہوا۔ پارمیٹائڈیس کے خیال میں کائنات خدا ہے، زعمہ فطرت ہے اور غیر متغیر ہے۔ کثرت فریب اور اک ہے۔ زینو الیاطی نے منطقی استدلال سے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اشیاء کی حرکت ناممکن ہے اور کثرت غیر حقیقی ہے۔ ایسی کلیس (435-495 ق م) فیثا خورس کی طرح جنم چکر اور تنخ ارواح کا قائل تھا۔ وہ کہتا تھا کہ موت کے بعد انسانوں کی رو میں حیوانات اور نباتات میں چلی جاتی ہیں۔ اسی عہد میں ہیراکلیٹس اور اناکسا خورس نے Noun اور Logos یا ”آفاقی ذہن“ کے وہ تصورات پیش کیے جو بعد میں مسیحی عرفان اور مسلمانوں کے تصوف میں داخل ہو گئے۔ ان کا ذکر آئندہ اوراق میں تفصیل سے آئے گا۔

یونان کا مشہور فلسفی افلاطون جہاں عقلیت پرستوں اور مثالیات پسندوں کا امام سمجھا جاتا ہے وہاں سریت مست و لا اور اہل باطن کا مرشد بھی مانا گیا ہے۔ اس کے فلسفے میں فیثا خورس کی باطنی فلاسفہ کی عقلیت اور جدیدیت اور سقراط کی اعلیٰ قدروں کی ازلیت کا لطیف امتزاج ہوا ہے۔ اس کے امثال (Ideas) عالم حقیقی سے تعلق رکھتے ہیں۔ عالم مادی سے ماوراء ہیں، ازلی و ابدی ہیں۔ عالم مادی کی تمام اشیاء ان کے عکس ہیں۔ ان امثال کا

ادراک صرف عقلی استدلالی سے ہی ممکن ہو سکتا ہے۔ عالم حواس غیر حقیقی ہے۔ مادہ ناقص ہے۔ جب امثال مادے میں منعکس ہوتے ہیں تو وہ مسخ ہو جاتے ہیں۔ ہمیں سے افلاطون کی باطنیت کی ابتدا ہوتی ہے وہ فیما غور بیوں کی طرح کہتا ہے کہ ارواح عالم مادی سے آنے سے پہلے اپنے اپنے ستاروں میں مقیم تھیں۔ ان پر مادی عالم کی کشش غالب آئی تو انہوں نے جسم کی قید قبول کر لی۔ ارواح اس قید سے رہائی پا کر دوبارہ اپنے مسکن کولوث جانے کے لیے مضطرب رہتی ہیں۔ افلاطون عارفوں کی طرح حق ارواح کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ موت کے بعد نیک یا بد اعمال کی رعایت سے انسانی روح نئے قالب میں جاتی ہے مثلاً احمق کی روح مجھلی کے قالب میں جاتی ہے اور بدی کرنے والے کی روح عورت کا روپ دھار لیتی ہے۔ افلاطون دو جسم کی روحوں کا ذکر کرتا ہے۔ ایک موت کے بعد نکال ہو جاتی ہے دوسری باقی رہتی ہے۔ عار کی مشہور تمثیل میں اس نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ عالم مادی یا ”ساہوں کا عالم“ غیر حقیقی ہے اور نظر کا فریب ہے۔ وہ کہتا ہے ایک عار ہے جس میں چند قیدی اس طرح جکڑے ہوئے بٹھائے گئے ہیں کہ وہ اپنے دائیں ہاتھیں یا پیچھے کی طرف نہیں دیکھ سکتے۔ ان کی پشت پر ایک راستہ ہے جس کے پیچھے آگ کا لاؤ روشن ہے۔ اس راستے پر جو لوگ گزر رہے ہیں عار میں بیٹھے ہوئے قیدی ان کے عکس اپنے سامنے کی دیوار پر دیکھ رہے ہیں۔ یہ قیدی صرف عکس ہی دیکھ سکتے ہیں اس لیے گزرنے والوں کی حقیقت سے ناواقف رہ جاتے ہیں۔ اس تمثیل سے افلاطون یہ بات واضح کرنا چاہتا ہے کہ مادی دنیا کے رہنے والے صرف سائے یا عکس ہی دیکھنے پر قادر ہیں اس لیے امثال کی حقیقت سے واقف نہیں ہو سکتے۔ یہ تمثیل دیداشتوں کے مابین کے تصور کی یاد دلاتی ہے۔ ایک مکالمے ”ایرا اس“ میں افلاطون نے عشق حقیقی کا وہ نظریہ پیش کیا ہے جس کے اثرات بعد کے سنی اور مسلمان صوفیوں پر بڑے گہرے ہوئے۔ وہ کہتا ہے کہ روز ازل سے عشق کا تعلق حسن ازل سے رہا ہے۔ جب کوئی شخص اس دنیا میں کسی حسین آدمی کو دیکھتا ہے تو محض اس کے ذہن میں حسن ازل کی یاد تازہ ہو جاتی ہے کہ اس آدمی کا حسن حسن ازل کا ہی عکس ہے۔ اس یاد سے حسن کا مشاہدہ کرنے والے پر وجد و حال کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ ارسطو نے عالمانہ رنگ میں یہی بات کہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء محرک غیر متحرک کی طرف کھینچی چلی جاتی ہیں۔ اس بے پناہ ہمہ گیر کشش و حرکت کے باعث کائنات

کا کارخانہ قائم ہے۔ افلاطون کا عرفانی نظریہ سکوتی ہے۔ اس میں انسانی جدوجہد یا تنگ و دو کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ جب امثال کو ازلی وابدی مان لیا جائے اور کائنات کی اشیاء کو ان کے بے جان عکس یا سائے کہا جائے تو عالم مادی یا سایوں کی دنیا کو سنوارنے یا بہتر بنانے کی تحریک کیسے ہو سکتی ہے۔ افلاطون کے خیال میں انسانی کوششوں کا مقصود محض یہ ہے کہ فکر و تفق یا وجد و حال کو بردے کا رلا کر روح کو جسم کے زبداں میں نجات دلائی جائے۔

قلب شاہ مقدونیہ نے یونانی ریاستوں کی متحدہ فوجوں کو شکست فاش دے کر یونان کی آزادی و خود مختاری کا خاتمہ کر دیا اور اس کے ساتھ یونانی فلسفے میں اجتہاد و فکر کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ رومیوں کے دور تسلط میں روایت کی اشاعت ہوئی جس کا بانی زینو تھا۔ رواقی فلاسفہ میں مارکس آرپلیس، سنیکا اور اپیکٹیمیس قابل ذکر ہیں۔ رواقیین مادیات پسند تھے۔ ان کے خیال میں کوئی غیر مادی شے موجود نہیں ہو سکتی اور علم صرف حیات کے واسطے سے ہی حاصل کیا جاسکتا ہے۔ وہ خدا اور روح کو بھی مادی ہی تصور کرتے ہیں اور وحدت وجود کے قائل ہیں۔ وہ کائنات کو جسم اور خدا کو روح مانتے ہیں۔ خدا کو کائنات سے الگ اور کائنات کو خدا سے الگ تسلیم نہیں کرتے۔ کائنات کو خدا کہہ کر انہوں نے ہمہ اوست یا وحدت وجود کے جس نظریے کی اشاعت کی وہ بعد میں صوفیا کی الہیات کا سنگ بنیاد ثابت ہوا۔

رواقیین نے کائنات کو خدا کہہ کر فلسفے کو مذہب سے قریب تر کر دیا تھا۔ اسکندریہ کے لوائشراقی فلسفی فلاطیوس (عرب اسے افلاطون النبی یا فلاطن کہتے تھے) نے افلاطون کے اشراقی افکار و عقائد کی ترجمانی فیما خورسی باطنیہ کے رنگ میں کی جس سے لوائشراقیت یا نو فلاطونیت کا مکتب فکر معرض وجود میں آیا۔ لوائشراقیت کو عیسائیت کی روز افزوں مقبولیت اور اشاعت کے خلاف فلاسفہ یونان کی آخری خطرناکی کوشش کہا گیا ہے۔ فلاطیوس کے پیش رو قلو یہودی نے لوگس (نہوی معنی کلمہ، لفظ، نثر) یا آفاقی ذہن کو خدا اور کائنات کے درمیان ضروری واسطہ قرار دیا تھا جو کائنات کی بنیاد اور نوع انسان کی تخلیق کا باعث ہوا۔ یہی تصور بعد میں عیسائی الہیات میں کلمہ یا جناب مسیح اور ابن عربی کے افکار میں حقیقت الحمید یہ کی صورت میں نمودار ہوا۔ بہر حال قلو یہودی استغراق اور مراتب کی دعوت دیتا تھا

اور فیثا غوریوں کی طرح مادے کو شر کا مبداء خیال کرتا تھا۔ فلاطیوس کا دوسرا اہم پیش رو سکندرا فردوسی تھا جو 198ء تا 211ء اتھنز میں قلعہ کا درس دیتا رہا۔ سکندرا فردوسی نے ارسطو کے افکار کو مذہب کا جامہ پہنانے کی کوشش کرتے ہوئے عین الحیون کو خدا کا نام دیا۔ فلاطیوس کی نو اشراقیت کی تدوین سے پہلے سریت اور باطنیت کے جو افکار و عقائد دنیائے علم میں رواج پا چکے تھے ان کی تلخیص درج ذیل ہے۔

1- انسان کی روح مادے کی قید میں گرفتار ہے۔ انسانی کوشش کا مقصد واحد یہ ہے کہ اسے اس زعماء سے نجات دلائی جائے۔ اس مقصد کے لیے ترک علائق، زاویہ نشینی، استغراق اور نفس کشی ضروری ہے۔

2- مادہ شر کا مبداء ہے اس لیے مادی دنیا سے گریز لازم ہے۔

3- زندگی دکھ ہے۔ اس دکھ کا باعث جنم چکر ہے جس میں انسان پیدا ہوتے ہی گرفتار ہو جاتا ہے۔

4- مادی عالم غیر حقیقی ہے، فریب ادراک ہے، محل و خرد اس کی کنز کو نہیں پاسکتی۔ اس کے ادراک کے لیے نور باطن یا اشراق کی ضرورت ہے۔ جو حالت سکروارگی میں میسر آتا ہے۔

5- کائنات کی تمام اشیاء حسن مطلق یا حسن ازل کی طرف حرکت کر رہی ہیں۔ عشق یہی حرکت یا کشش ہے۔ حسن جہاں کہیں بھی ہو حسن ازل کا پرتو ہے اور عشق کا متقاضی ہے۔

6- کائنات میں ہر کہیں آفاقی ذہن کا فرما ہے جو کائنات کے توازن کو برقرار رکھے ہوئے ہے۔ یہ آتش یا مادی ہے۔

7- "وجود" یا "ایک" ہی حقیقت کبریٰ ہے۔ اس کے علاوہ کچھ موجود نہیں ہے۔

8- کائنات ہی خدا ہے۔ خدا اور کائنات ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہیں۔

نو اشراقیت میں سریت، فیثا غورییت، عارفیت اور افلاطون کے افکار کا استخراج ہوا ہے۔ فلاطیوس نے افلاطون کی عقلیت سے قطع نظر کر لی اور اس کے مکالموں قید و جمہور یہ اور سپوزیم سے فیثا غوری باطنیت، کشف و شہود اور عشق کے نظریات اخذ کر کے نئے سرے سے ان کی ترجمانی کی۔ افلاطون نے کہا تھا کہ خیر محض یا حسن ازل یا ذات احد



(اس کے ہاں یہ سب مترادفات ہیں) کا ادراک عقل انسانی سے ممکن نہیں ہے۔ حسن ازل اور کائنات کے درمیان چند ارواح بطور وسائل کے کام کرتی ہیں جن کی فہمیدگی لوگس کرتا ہے۔ یہی لوگس کائنات کے تمام مظاہر کا ماخذ ہے حسن ازل کائنات سے ماوراء ہے۔ اس کا عرفان نور باطن یا اشراق ہی سے ممکن ہے۔ افلاطون کی طرح فلاطیوس بھی انسانی زندگی کا مقصد یہ سمجھتا ہے کہ روح علوی کو جسم اور مادے کی قید سے نجات دلائی جائے۔ استغراق اور مراقبے کی حالت میں روح عالم مادی سے بے تعلق ہو جاتی ہے اور وجد و حال کے عالم میں ذات واحد سے واصل ہو جاتی ہے۔ فلاطیوس کا دعویٰ تھا کہ حقیقت سکرو نشاط میں وہ اپنی زندگی میں کئی بار اس اتصال سے بہرہ ور ہوا تھا۔

فلاطیوس روح کے مقابلے میں بیکر خاکی کو حقیر سمجھتا تھا۔ اس کا شاگرد فروریوس لکھتا ہے:

”اے اس بات سے بھی شرم محسوس ہوتی تھی کہ اس کی روح جسدِ خاکی میں مقید ہے۔ ایک دن ایک دوست کسی مصور کو لے کر آیا کہ فلاطیوس کی تصویر کھجوائے۔ فلاطیوس نے اسے منع کر دیا اور کہا تم جس شے کی تصویر کھینچنا چاہتے ہو (یعنی ظاہری جسم) وہ تو میرے وجود کا حقیر ترین پہلو ہے۔“

فلاطیوس نے فیثاغوریوں اور افلاطون کے نظریات میں عقلی کے تصور سے نظم و ضبط پیدا کرنے کی کوشش کی۔ دنیائے فلسفہ میں اسی تصور کو فلاطیوس کی ذہن سمجھا جاتا ہے۔ فلاطیوس ذات احد کو ذات جمع (ذات محض) کہتا ہے۔ اس کے خیال میں ذات واحد سے بتدریج عقل، روح، ارواح علوی و سفلی اور مادے کا اشراق ہوا ہے۔ انسانی روح مادے کی کثافت میں لوٹ ہو جاتی ہے اور استغراق و تعمق کی مدد سے نجات پا کر عالم بالا کو لوٹ جاتی ہے۔ اسے فصل و جذب<sup>۱</sup> یا حزل و صعود<sup>۲</sup> کا نظریہ بھی کہا جاتا ہے۔

فلاطیوس کے خیال میں ذات جمع سے پہلا اشراق عقل کا ہوا۔ عقل سے روح کا اشراق ہوا اور پھر بتدریج مادہ صورت پذیر ہوا۔ فلاطیوس کے استعارے کے پیش نظر ذات جمع کے آفتاب سے جو کرنیں پھولتی ہیں وہ عقل، روح اور ارواح سفلی و علوی کو اپنی تابانی

سے منور کرتی جاتی ہیں حتیٰ کہ تاریکی آ جاتی ہے۔ یہی تاریکی مادہ ہے۔ انسانی روح مادے کی آلائش سے آزاد ہو کر اصلی مبداء کو صود کر جاتی ہے۔ یہ نواشراتی نظریہ بعد کے فلاسفہ وجودیہ اور صوفیا کے عقول یا حیرلاستہ کی شکل میں بار بار سامنے آتا ہے۔

بعض مؤرخین فلسفہ کے خیال میں فلاطیوس ان بدھوں سے بھی مستفید ہوا تھا جو کثیر تعداد میں سکندریہ میں بودو باش رکھتے تھے۔ انہی کی تقلید میں فلاطیوس نے قربانوں اور گوشت خوری سے منع کیا تھا۔ اس ضمن میں ایران کے ایک مدعی نبوت مانی کا ذکر بھی ضروری ہے جو بدھ مت کے عقائد سے متاثر ہوا تھا۔ مانی کے ظہور سے صدیوں پہلے بدھ مت کے مہایانا فرقے کی اشاعت افغانستان اور خراسان میں ہو چکی تھی۔ جہاں جا بجا بدھوں کے ستوپ اور چھتیاں قائم تھیں۔ بلخ بدھوں کا بہت بڑا مرکز تھا۔ یہاں کے معبد کے ایک مہا پجاری یا پرک کی اولاد مسلمان ہو کر بعد میں براکھ کے نام سے مشہور ہوئی تھی۔ ایران میں صدیوں سے بدھ مت اور مجوسیت کے درمیان تاثير و تاثر کا سلسلہ قائم تھا۔ مانی نے ترک علاقے اور تہجد گزینی بدھوں ہی سے مستعار لی تھی کہ مجوسیت میں اسے ممنوع سمجھا جاتا تھا۔ مانی فلاطیوس کا معاصر تھا۔ چنانچہ مانویت اور نواشرایت کی اشاعت دوش بدوش ہوئی۔ دونوں مادے کو شر کا ماخذ بتاتے تھے اور رہبانیت کی تلقین کرتے تھے۔ ان کی تعلیمات نے ابتدائی دور کے عیسائیوں کو روح کی گہرائیوں تک متاثر کیا تھا۔ یہ معلوم کر کے چنداں تعجب نہیں ہوتا کہ مسیحی رہبانیت کا آغاز مصر ہی سے ہوا۔ آگسٹائن ولی عیسائی ہونے سے پہلے مانوی رہ چکا تھا۔ وہ افلاطون کا ذکر والہانہ شیفتگی سے کرتا ہے۔ عیسائیت کی اشاعت کی ابتدائی صدیوں میں مصر، شام اور خراسان میں نواشرایت، مانویت، مسیحی رہبانیت اور سمنیت (بدھ مت) کے عقائد پر ہر کہیں بحث و مباحثہ کا بازار گرم تھا۔ دنیا بے اسلام میں ان عقائد کی اشاعت اویسہ خراسان اور گندیسا پور کے مدرسوں کے واسطے سے ہوئی جو عیسائیوں نے شام، ایران اور عراق میں قائم کر رکھے تھے۔ فلاطیوس اور فروریوس کی کتابیں اور ان کی شرحیں شامی زبان میں منتقل ہو چکی تھیں اور ان مدرسوں میں پڑھائی جاتی تھیں۔ ان کتابوں میں افلاطون، ارسطو، ایپیکس، کلیس اور فیثاغورس کے افکار کی ترجمانی نواشراتی رنگ میں کر کے ان کی تخلیق عیسائی عقائد سے کی جاتی تھی۔ مامون الرشید کے زمانے میں بیت الحکمت کے علماء نے ان کتابوں کے

ترجے عربی میں کیے جن سے مسلمانوں کے مذہبی عقائد میں الجھل مچ گئی اور حکمیں  
نواشراتی افکار کی مطابقت مذہب کے عقائد سے کرنے لگے۔ فیما غوری اور نواشراتی افکار  
کی اشاعت کے باعث مذہب اسلام سیکڑوں فرقوں میں ختم ہو گیا اور تنقید ارواح،  
سریان، احتجاج، تجسیم، حلول اور اوتار کے نواشراتی آریائی افکار اسلامی تعلیمات میں نفوذ  
کر گئے۔ مسلمانوں کے فلسفے اور علم کلام کی طرح تصوف بھی انہی افکار کی اشاعت سے  
صورت پذیر ہوا تھا۔

تصوف کی الہیات دینی ہے جو اخوان الصفاء، الکندی، فارابی اور ابن سینا کے  
نظریات میں دکھائی دیتی ہے۔ ثانی اللہ، فصل و جذب، تجلی، سریان وغیرہ کے نواشراتی  
افکار سب سے پہلے اخوان الصفاء نے مرتب کیے تھے۔ انہی کی خوش چینی بعد کے اہل فکر و  
نظر نے کی۔ ڈی یو اپنی تالیف تاریخ فلسفہ اسلام میں لکھتے ہیں:

”اخوان الصفاء نے بھی ثانی اللہ کا نظریہ پیش کیا ہے۔ روح مادے  
کی آلائش سے رہائی پا کر پاک ہو جاتی ہے اور اپنے مبدائے حقیقی میں  
دوبارہ جذب ہو جاتی ہے۔ انسانی روح ترک ملائق اور ریاضت شاقہ ہی  
سے عرفانِ حق اور معرفتِ الہیہ حاصل کر سکتی ہے۔“

”اخوان الصفاء نے حروف و اعداد کا فیما غوری تصور پیش کیا ہے۔  
ایک کا عدد ان کے خیال میں وجود کا ماخذ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اقلیدس اور  
ریاضی کا مطالعہ انسان کو حیات کی بندشوں سے نجات دلا کر اسے روحانیت  
سے آشنا کراتا ہے۔ منطق کا تعلق بھی ریاضی سے ہے ان کے خیال میں  
خدا سے عالم مادی و روحانی کا صدور تجلی سے بتدریج ہوا ہے۔ یہ مدارج  
اس طرح کے ہیں۔

خدا سے روح فعال، روح فعال سے روح منفعل یا روح عالم اس  
سے مادہ عالم طبعی، جسد مطلق اور عالم مجرد کا بتدریج صدور ہوا۔ عناصر  
عالم مادی اور جمادات، نباتات، حیوانات جو ان عناصر سے بنے ہیں ان  
سب میں ذاتِ خداوندی طاری و ساری ہے۔ ان کے خیال میں روح  
انسانی روح عالم سے نکلی ہے۔“

حتیٰ لا تہتزل منہ یا حقول کا سریانی نظریہ الکندی، قارابی اور ابن سینا نے تفصیل سے پیش کیا ہے۔ کبھی کی حقول اسکندرافردوسی کی تالیف ”روح سے حلق“ کی دوسری جلد سے ماخذ ہیں۔ الکندی کہتا ہے کہ ذاتِ واحد سے عقل فعال کا صدور ہوا۔ عقل مستفاد یا عقل انسانی عقل فعال سے صادر ہوئی۔ قارابی حقول اربعہ کا ذکر کرتا ہے۔ عقل ہیولائی جس کی مدد سے انسان محسوسات سے عقلات کو اخذ کرتا ہے۔ عقل با عقل وہ فکری صلاحیت ہے جو اس قبول و اخذ میں معاون ہوتی ہے۔ عقل فعال جو خارج یعنی خدا سے صادر ہوتی ہے اور عقل مستفاد انسانی ذہانت ہے۔ ہر اوست یا وحدت وجود کا نظریہ بھی اس سے مماثل ہے۔ عقل فعال ذاتِ واحد سے صادر ہوئی۔ عقل فعال سے روح کل، روح کل سے روح اور روح سے مادے کا صدور ہوا۔ اس طرح تمام مادی عالم میں خدا کی ذات طاری و ساری ہے۔ ابن رشد نے بعد میں کہا کہ عقل انسانی یا عقل متفعل جسم انسان میں مقیم و متحصص ہے۔ موت کے بعد صرف عقل فعال باقی رہے گی۔ عقل انفرادی جسم کی فنا کے ساتھ فنا ہو جائے گی۔ اس طرح اس نے حیات بعد موت اور حشر اجساد سے انکار کیا ہے۔ شیخ شہاب الدین سہروردی مقبول نے جنہیں شیخ الاشراق کہا جاتا ہے، حکمت الاشراق میں نور کا جو نظریہ پیش کیا ہے وہ بھی سریانی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نور مطلق یا نور قاہرہ تمام کائنات میں نفوذ کیے ہوئے ہے۔ مادہ تاریکی ہے اور نور مطلق کا سایہ ہے۔ شرمادے کی طرف میلان کا نام ہے۔ شیخ الاشراق الملائکون کو صاحب نعمات و النوار کہتے ہیں اور خدا کو نور الانوار واجب لذات کہتے ہیں۔ نور مقسم ہے دو حصوں میں نور فی نفسہ لنفسہ (نور اپنی ذات کے لیے جو نور محض ہے) اور نور فی نفسہ لغيرہ (نور اپنی ذات میں غیر کے لیے جو عارض ہے) انسان کے اندر جو انوار ہیں انہیں وہ الانوار الجردة الملبرة کہتے ہیں۔ ان کے خیال میں تاریکی اور اس کے تمام مظاہر عیون کے سائے ہیں۔ جمیع الھیات الظلمانیہ ظلال للھیات العاقلہ۔ ان کا ادعا یہ ہے کہ نظریہ نور کا آغاز ابراہان کے فلاسفہ جابلس، فرثا و شتر اور بزرگمہر کے انکار سے ہوا۔ حکمت الاشراق میں لکھتے ہیں:

”جو شعاع پہنچتی ہے نور الانوار سے نور بول کو وہ کامل تر ہے۔

نسبت اس شعاع کے جو نور ثانی کو پہنچتی ہے۔ ثابت ہوا کہ پہلا حاصل نور

الانوار سے ایک ہے اور وہ نور قریب تر ہے۔ نور الانوار سے اور عظیم



ہے۔ حکیم فاضل زردشت کا یہ موعوم ہے کہ اول جو چیز خلق ہوئی موجودات سے وہ بہمن ہے، پھر اردوی بہشت، پھر شہر پور، پھر اسفند آباد، پھر خورداد ہے پھر امرداد ہے اور ایک دوسرے سے پیدا کیے گئے جیسے چراغ سے چراغ بغیر اس کے کہ کچھ اول سے کم ہو جائے اور زردشت نے ان انوار کو دیکھا اور ان سے علوم حقیقی کا استفادہ کیا۔“

ظاہر اشراق کے اس نظریے میں فلاطیوس کا نظریہ جلی اور زردشت کی نور اور علمت کی دوئی مزوج ہوئی ہے۔ فلاطیوس کی ذات محض ان کے ہاں نور الانوار بن گئی ہے جس سے بتدریج انوار کا صدور ہو رہا ہے۔ یہ خیال کہ پہلا حاصل نور الانوار سے ایک ہے۔ ابن سینا سے ماخوذ ہے جو کہتا ہے کہ خدا واحد بالذات ہے اور جو چیز واحد بالذات ہو اس سے بالذات صرف ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے۔ چنانچہ خدا سے عقل اول کا صدور ہوا۔ الواحد لا یصلو عنه الا الواحد۔

صوفیاء نے حزلات ستہ کا جو تصور پیش کیا ہے اس میں فلاطیوس کے نظریہ جلی و صدور کی جھلک صاف صاف دکھائی دیتی ہے۔ میر ولی الدین لکھتے ہیں:

”نزول کے بے شمار منازل ہیں لیکن کلی اعتبار سے ان کا چھ میں حصر کیا جاسکتا ہے۔ انہیں صوفیاء حزلات ستہ کہتے ہیں۔ ان میں پہلے تین میں احدیت، وحدیت، وحدانیت، مراتب الہیہ ہیں۔ باقی تین مراتب کوئیہ ہیں، روح، مثال، جسم۔ ان سب کے بعد انسان کا درجہ ہے یعنی احدیت، وحدیت، واحدیت، روح، مثال، جسم اور انسان۔ ان میں احدیت خدا کی ذات محض ہے۔“

فلاطیوس کے نظریہ صدور کی اس متصوفانہ ترجمانی کا آغاز قشیری سے ہوا تھا۔ عشق کا نواشراتی تصور ہمیں قارابی، ابن سینا، شیخ اشراق وغیرہ کے ہاں واضح صورت میں دکھائی دیتا ہے۔ قارابی کہتا ہے کہ خدا خود عشق ہے اور نگوین عالم کا سبب بھی عشق ہے جس کے سبب اجرام سماوی ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ عشق کی مدد ہی سے انسان معرفت الہیہ حاصل کرتا ہے اور اپنے روحانی کمال کو پہنچتا ہے۔ ابن سینا نے حصول کمال کی کوشش کو عشق کا نام دیا ہے۔ افلاطون کی طرح وہ کہتا ہے کہ کائنات حسین ازل کی

طرف بے پناہ کشش محسوس کر رہی ہے۔ یہی کشش عشق ہے۔ کائنات کی اشیاء اس کشش کے باعث حسن ازل کی طرف حرکت کر رہی ہیں اور بتدریج کمال کو پہنچ رہی ہیں۔ یہ کشش جمادات سے شروع ہو کر نباتات، حیوانات اور انسان کو بتدریج اعلیٰ ترین مقامات کی طرف لے جاتی ہے۔ ابن سینا نے کہا ہے کہ حقیقت مطلق حسن ازل ہے جو عالم ظواہر میں اپنے حسن و جمال کی تجلیاں دیکھ رہی ہے۔ شیخ الاشراق کہتے ہیں کہ نیچے کے ہر نور کو اپنے سے بلند تر نور کا عشق ہے۔ یہ عشق ان الوار کو نور الانوار یعنی خدا تک لے جاتا ہے۔ خدا حسن کامل ہے اس لیے وہ اپنے ہی عشق میں محو ہے۔ وہ خود ہی عاشق ہے اور خود ہی اپنا معشوق بھی ہے۔ افلاطون کی طرح صوفیا بھی خدا کو حسن ازل مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حسن اپنے اظہار پر مجبور ہوتا ہے اور عشق کا طالب ہوتا ہے۔ یہی اظہار حسن کی تمنا کائنات کی تخلیق کا باعث ہوئی۔ صوفیا حسن مطلق یا حسن ازل کو جمال کہتے ہیں اور دوسری ہر قسم کی ظاہری خوبصورتی کو حسن کا نام دیتے ہیں۔ عشق مجازی کا آغاز ظاہری انفرادی حسن سے ہوتا ہے۔ اس سے اگلا مرحلہ عشق حقیقی کا ہے جس میں حسن ازل کی تجلیات کا درود ہونے لگتا ہے۔

صوفیا نے لواشراتی افکار کی عملی تعبیر کی کوشش کی جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں لواشرائیت کا آغاز مصر سے ہوا تھا جو مسیحی رہبانیت کا مرکز بن گیا۔ خراسان صدیوں سے بدھ مت کا گڑھ تھا چنانچہ مسلمانوں میں اہل عرقان کا ظہور مصر سے ہوا اور زہاد خراسان میں نمودار ہوئے۔ 815ء میں اسکندر یہ میں صوفیا کی ایک جماعت دکھائی دینے لگی جن کے رئیس عبدالرحمن صوفی تھے۔ ذوالنون مصری (م 861ء) نے سب سے پہلے معرفت کا تصور مسلمانوں کے تصوف میں داخل کیا۔ انہوں نے اور رابعہ بصری نے اپنے اشعار میں پر جوش عشق حقیقی کا اظہار کیا ہے۔ ابوسعید الخراسانی (م 890ء) ذوالنون مصری کے مرید تھے۔ انہوں نے فانی اللہ کا جو نظریہ پیش کیا وہ واضح طور پر قدیم عارفوں اور نو اشراقیوں سے ماخوذ ہے۔ مصر کی یہ روایت بغداد اور بصرہ میں بڑی مقبول ہوئی۔ خراسان کے مکتب تصوف کا آغاز ابراہیم بن ادھم سے ہوا۔ اس مسلک کی اشاعت میں ان کے مرید شیخ بلخی (م 810ء) پیش پیش تھے۔ مکتب خراسان کے صوفیا نے جس زاویہ نشینی، ذکر و فکر اور تجرّد گزینی کی تبلیغ کی وہ صدیوں سے خراسان کے بدھوں کے توسط سے رواج پا چکی تھی۔ مسلمانوں کے تصوف میں ان دونوں روایتوں کا استخراج عمل میں آیا ہے۔ فضیل بن

میاض (م 883ء) مرد کے رہنے والے تھے۔ ان کا ارشاد ہے:

”مجھے خدا سے عشق ہے اس لیے میں اس کی عبادت کرتا ہوں۔“

احمد بن حنبلہؒ کے باشندے تھے۔ کہتے ہیں:

”اپنی روح کو فنا کرو تا کہ وہ زندگی کو پالے۔“

ابو الحسن لوری خراسانی (م 907ء) فرماتے ہیں:

”تصوف ہے دنیا سے دشمنی اور خدا سے دوستی۔“

یحییٰ بن معاذ بلخی کا قول ہے:

”زاہد اس جہان کے لذات کو ترک کر دیتا ہے۔ صوفی آخرت کے

لذات کو بھی خیر باد کہہ دیتا ہے۔“

بایزید بسطامی خراسانی فرماتے ہیں:

”میرے سچے کے لیے خدا ہے۔ میں ہی ساقی ہوں، میں ہی پیالہ

ہوں میں ہی سے خوار ہوں۔“

اور

”میں خدا کی طرف گیا۔ میرے اندرون سے آواز آئی، اوتھ

میں۔“

”سبحانی ما اعظم شأنی۔ (میں پاک ہوں، میری شان کس

قدر عظیم ہے۔“)

جنید نہاوندی کا ارشاد ہے:

”تمیں برس تک خدا جنید کی زبان سے بولا رہا اور کسی کو خبر نہ

ہوئی۔“

”صوفی ظاہر میں انسان ہے باطن میں خدا ہے۔“

ابوبکر شبلی خراسانی کہتے ہیں:

”تصوف حواس پر قابو پانے اور جس دم کا نام ہے۔“

”صوفی دنیا میں ایسے رہے جیسے وہ پیدا ہی نہیں ہوا۔“

ان کے خیال میں جہنم اللہ تعالیٰ کا فراق ہے اور جنت اس کے دیدار کا نام ہے۔

مشہور صوفی شاعر جلال الدین رومیؒ نے حشر و صعود اور فی اللہ کا نظریہ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

صد ہزاراں حشر دیدی اے عتود      تاکوں ہر لمحہ ازہد و جود  
از بجاوی بے خبر سوئے نما      و ز نمائے سوئے حیات و ابتلا  
بار سوئے عقل و تغیرات خویش      بار سوئے خارج این بیخ و شش  
تالاب بحر این نشان پائیماست      پس نشان پا درون بحر لاست  
(اے سرکش تو نے اپنے آغاز و پیدائش سے اب تک لاکھوں حشر دیکھے  
ہیں۔ تو عبادات سے نما کی طرف آیا۔ نما سے حیواناتی زندگی اور پھر انسانی  
آرمانش میں پڑا۔ پھر عقل و فہم کی طرف۔ اس کے بعد حواس خمسہ اور  
جہات ستہ سے نکل کر مقام حقیقت پر قاتر ہوا۔ ان وجودی تغیرات کے  
نشانات پا کنار دریا تک ہیں۔ اور ذات باری تعالیٰ کے سمندر میں داخل ہو  
کر یہ نشان پا معدوم ہو گئے۔)

فلاطینوس کی عقل اور روح کا جنہیں بعد میں عقل اول، عقل قبالی، روح عالم،  
عقل کل، نفس کل کے نام دیئے گئے، ان الفاظ میں ذکر کرتے ہیں۔

عقل کل و نفس کل مرد خداست      عرش و کرسی راہداں ازوئے جداست  
عقل جزوی عقل راہد نام کرد      کام دنیا لوئے را ناکام کرد  
(روح انسانی مادی طلاق کی اسیر ہو کر اپنے اصل مبداء کو بھول جاتی ہے۔)  
سالہا ہم صحبتی و ہمدی      با عناصر داشت جسم آدمی  
روح او خود از نفوس و از عقل      روح اصل خویش را کردہ نقول

۱۔ رومی۔

با مریاں آں فقیر محتشم!      بایزید آمد کہ یزداں تک شرم  
گفت مستانہ عیاں آں ذوقوں      لا الہ الا انا ما نا عبدن  
(وہ پر شوکت فقیر بایزید اپنے مریدوں کے سامنے آئے اور بولے دیکھو میں خدا  
ہوں۔ اس با کمال نے مستانہ وار کہا کوئی مجبور نہیں مگر میں۔ پس میری عبادت  
کو۔)



از نفوس و از عقول باصفا نامہ می آید بجاں کاے بادقا  
یارگان بیخ روزہ یافتی روزن یاران کہن بر تافتی  
(آدی کا جسم برسوں حاصر کے ساتھ محبت و رفاقت رکھتا ہے۔ اس کی  
روح خود عالم نفوس و عقول سے ہے مگر اپنے اصل سے اعراض کیے ہوئے  
ہے۔ ان پاک نفوس اور عقول کی طرف سے روح کی طرف نامہ و پیام آتا  
ہے کہ اے بے وفا تو نے دنیا میں پانچ دن کے یار پالے ہیں۔ ان میں مل  
کر پرانے یاروں سے رخ پھیر لیا ہے۔)

تمام حسن و جمال محبوب ازلی کے حسن ہی کا عکس ہے ۔  
خوب رویاں آئینہ خوبی او عشق ایشاں عکس مطلوبی او  
ہم باصل خود رود این خدوخال دہما در آب کے مانع خیال  
جملہ تصویر است عکس آب جوست چوں بجاں چشم خود خود جملہ دوست  
(تمام حسین اس کے حسن کے آئینے ہیں۔ ان کی معشوقی اس کی مطلوبی کا  
عکس ہے۔ یہ عکس ہیں وہ اصل ہے۔ یہ سب خدوخال اپنے اصل کی طرف  
چلے جاتے ہیں۔ ہمیشہ پانی میں عکس کب رہتا ہے۔ یہ مظاہر کی سب  
صور میں آب ہو کے عکس ہیں۔ اگر تم اپنی آنکھ ٹوٹو معلوم ہو کہ سب وہی  
خود ہے۔)

روی کے علاوہ عراقی، سنائی، عطار اور جامی نے بھی فصل و جذب اور ہمہ دوست  
کے ان لواشراتی افکار کو شاعری کے روپ میں پیش کیا ہے۔ حسین بن منصور حلاج (858ء  
تا 922ء) نے طول یا ادتار کا نظریہ تصوف میں شامل کیا۔ ”کتاب الطواسین“ میں وہ  
ناسوت، ملکوت، جبروت، لاہوت اور ہاہوت کے عوالم کا ذکر کرتے ہیں۔ ناسوت تاریکی  
کا عالم ہے جس میں انسان بستے ہیں۔ ملکوت فرشتوں کا مسکن ہے۔ جبروت میں نور جلال  
جلوہ لگن ہے۔ لاہوت نور جمال کی منزل ہے اور ہاہوت خاص حق کا مقام ہے۔ حلاج  
کہتے ہیں کہ موصو (روح یزدانی جو جناب رسالت مآبؐ میں ظاہر ہوئی) تکوین عالم اور  
تخلیق آدم سے پہلے موجود تھی۔ منصور کے اشعار میں سریان اور طول کے مضامین ملتے  
ہیں۔ کہتے ہیں ۔

مبہان من اظہر ناسوتہ سوسنا لا ہوتہ الثائب  
ثم بدانی خلعة ظہراً فی صورة الاکل والشارب  
حتى تعد عانیہ خلقہ کلخطة الحاجب بالحاسب  
(کیا پاک وہ ذات جس نے ناسوت میں اپنے چمکتے ہوئے لاہوت کو ظاہر  
کیا۔۔۔ پھر اپنی مخلوق میں کھانے پینے والوں کی شکل میں ظاہر ہو گیا۔ یہاں  
تک کہ اس کی مخلوق نے صاف صاف اس کا محاسبہ کیا۔)  
ایک شعر میں کہا ہے :-

ہنی و ہنک اتی الہازعنی فارلح بملطفک اتی من الہین  
(میرے اور تیرے درمیان ”میں“ حائل ہو کر جھگڑ رہا ہے۔ اپنے لطف و  
کرم سے اس ”میں“ کو درمیان سے نکال دے۔)

آخر ”میں“ کا پردہ اٹھ گیا۔ علاج نے ”انا الحق“ کا نعرہ بلند کیا اور سولی پر گاڑ  
دیئے گئے۔

شیخ اکبر محمد الدین امین عربی نے اپنی مشہور کتاب ”فصوص الحکم“ میں وحدت  
الوجود یا ہمہ اوست کو نہایت شرح و بسط سے پیش کیا ہے۔ وہ منطقی استدلال کے ساتھ کشف  
و اشراق کو بھی بروئے کار لاتے ہیں۔ اپنی قطیعت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”جب اللہ تعالیٰ نے آدم سے لے کر محمد تک تمام انبیاء اور رسل  
کے ذوات مجھے دکھا دیئے تو میں ایک مقام و مشہد میں قائم کیا گیا تھا۔ یہ  
واقعہ شہر قرطبہ میں 586ء میں ہوا۔ اس جماعت انبیاء میں سے کسی نے مجھ  
سے گفتگو نہیں کی مگر حمود نے۔ حمود نے تمام انبیاء کے جمع ہونے کی وجہ بیان  
کی کہ شیخ امین العربی کو قطیعت کی مبارک باد دیں۔“ (فصوص الحکم فص  
حمودیہ)

اسی طرح ایک مکاتبت کا بیان یوں کرتے ہیں کہ میں نے حلب کشف میں دیکھا  
کہ کتاب فصوص الحکم رسول خدا نے مجھے دی اور اسے ظاہر کرنے کی اجازت بھی مرحمت  
فرمائی۔ یہ سبیل تذکرہ شیخ احمد سرہندی نے شیخ اکبر کے ہمہ اوست کی تردید کی تو انہوں نے  
بھی یہ دعویٰ کیا کہ حلب کشف میں ان پر یہ حقیقت القا ہوئی تھی کہ ہمہ اوست غلط نظریہ

ہے۔ اس بات کا فیصلہ کون کر سکتا ہے کہ دونوں بزرگوں میں سے کس کا کشف صحیح تھا۔  
 بہر حال شیخ اکبر کے نظریہ وحدت الوجود کا حاصل یہ ہے کہ موجود بالذات خدا کے سوا کوئی  
 نہیں۔ سب ماسوا اللہ موجود بالقرض ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ صفات ذات کی عین ہیں۔  
 کائنات صفات کی تجلی ہے۔ اس لیے کائنات بھی عین ذات ہے۔ آسان زبان میں اس کا  
 مفہوم یہ ہے کہ کائنات سے علیحدہ خدا کا وجود نہیں ہے۔ ابن عربی رب اور بندے کو ایک  
 دوسرے سے علیحدہ نہیں سمجھتے۔ فتوحات مکیہ کے ابتدائی اشعار میں فرماتے ہیں۔

الرب حق والعبد حق ہالبت شعر من المكلف  
 ان قلت عبد فلذاك رہا او قلت رب انی مکلف  
 (رب بھی خدا ہے اور بندہ بھی خدا ہے۔ مگر مکلف کون رہا۔ کوئی بھی نہیں  
 اگر تم کہتے ہو عبد تو وہی رب بھی ہے۔ جسے تم رب کہتے ہو وہ مکلف کیسے  
 ہوگا۔)

اس عقیدے کی رو سے تکالیف شرعی ساقط ہو جاتی ہیں۔ ابن عربی نے علمائے  
 ظاہر کے خوف سے جا بجا مذہبی زبان میں اپنے عقائد کو پیش کیا ہے اور ان کی تشریح میں  
 قرآنی آیات بھی لکھ گئے ہیں۔ لیکن ان کے اصل عقائد چھپے نہ رہ سکے اور علماء نے سخت  
 گرفت کی۔ ابن تیمیہ نے وحدت وجود کو صریح کفر و زندقہ قرار دیا۔ اس موضوع پر انہوں  
 نے ایک رسالہ تالیف کیا جس کا نام ”حقیقت مذہب الاتحادین“ ہے۔ اس میں صاف  
 صاف لکھتے ہیں کہ ”ابن عربی کا نظریہ وحدت الوجود کفر ہے“ اور ابن عربی کا یہ کہنا کہ وجود  
 عین وجود خالق ہے اور وجود عین اعتبار سے واحد ہے کھلا ہوا الحاد ہے۔

اب عربی نے وہ نتائج قبول کر لیے جو ان کی سریانی الہیات سے متبادر ہوتے  
 ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کائنات کا نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام ہوگا۔ وہ عدم سے وجود میں آنے  
 کے قائل نہیں ہیں۔ وہ زندقہ کو فریب اور اک مانتے ہیں اور ایسے شخصی خدا کے قائل نہیں  
 ہیں جو عالم مادی سے علیحدہ موجود ہو اور اس کی تعظیم کر رہا ہو۔ وہ لا الہ الا اللہ کی بجائے  
 لا موجود الا اللہ کہتے ہیں۔

شیخ اکبر نے لو اشراتیوں کا صدور یا تجلی کا نظریہ پیش نہیں کیا۔ لیکن ان کے اعیان  
 ثابتہ اقلاتوں کے امثال ہی کی بدلی ہوئی صورتیں ہیں۔ ابن عربی کے خیال میں اعیان

ثابتہ حقیقت مطلق اور عالم خواہر کے درمیان ضروری واسطے ہیں جنہیں وہ مفاتیح الغیب بھی کہتے ہیں۔

شیخ اکبر نے حقیقت محمدیہ کے تصور کی شکل میں فلاسفہ یونان کا لوگس کا مشہور و معروف نظریہ پیش کیا ہے۔ یاد رہے کہ ان کی حقیقت محمدیہ جناب رسالت مآب کی شخصیت نہیں ہے بلکہ یزدانی قوت ہے جو تکوین عالم اور خلق آدم کا باعث ہوئی ہے۔ اور علاج کے خواہو سے ملتی جلتی ہے۔ ابن عربی کے روحانی شاگرد مولانا روم جناب رسالت مآب کی رہائی فرماتے ہیں :-

نقش تن رانا فلدا از بام طشت	پیش چشم کل ایک ات گشت
مکرم درغورہ سے ینم حیاں	مکرم درغیست شے ینم حیاں
مکرم سر عالے ینم نہاں	آدم و حوا نرست از جہاں
من شمارا وقت ذرات الست	دیدہ ام پابست و مشکوں واست
از حدوث آسمان بے محمد	آنچہ دانستہ بدم افزون نقد
من شمارا سرگوں سے دیدہ ام	پیش ازاں کز آب و گل بالیدہ ام

(انسانی وجود کی صورت ابھی ظاہر نہیں ہوئی تھی کہ میری آنکھ کے سامنے ہر وجود میں آنے والی شے موجود ہو گئی۔ کچے انگوروں پر نظر کرتا ہوں تو ان کے اندر صاف طور سے شراب دیکھ لیتا ہوں۔ میں معدوم کے اندر نگاہ ڈالتا ہوں تو شے کو صاف موجود پاتا ہوں۔ میں بعید کی بات پر نگاہ ڈالتا ہوں اور اس وقت ایک فغلی عالم کو دیکھ رہا ہوں جب کہ آدم اور حوا جہان میں پیدا بھی نہ ہوئے تھے۔ میں نے تم کو الست کے دن یعنی یوم یثاق میں ذرات (کی سی مخلوق ہونے کے وقت سے) قیدی اور سرگوں اور مظلوم دیکھا ہے۔ جو کچھ مجھے مخلوقات کے ظہور سے پہلے معلوم ہو چکا تھا۔ اس بے ستون آسمان کے پیدا ہونے سے اس میں کسی قسم کا اضافہ نہیں ہوا۔ جو کچھ اب موجود ہے وہی مجھے پہلے سے معلوم تھا۔ قبل اس کے کہ میں آب و گل سے پیدا ہوا میں نے تم کو قید میں سرگوں دیکھا۔)

ایک اور جگہ جناب رسالت مآب عی کی زبانی فرماتے ہیں :-



مگر بصورت من ز آدم زاده ام      من زمینی جد جد افتاده ام  
کز برائے من بدش سجدہ ملک      وزپے من رفت برہنم ملک  
پس زمن زانید در معنی پدر      پس زبیدہ زادہ در معنی شجر  
اول فکر آخر آمد در عمل      خاصہ فکرے کاں بود وصف ازل

(اگرچہ بظاہر میں آدم سے پیدا ہوں لیکن حقیقت میں دادے کا دادا ہوں  
کیوں کہ میرے لیے ہی ان کو فرشتوں نے سجدہ کیا اور میرے لیے ہی وہ  
ساتویں آسمان پر گئے۔ پس حقیقت میں باپ مجھ سے پیدا ہوا۔ پس  
حقیقت میں درخت میوے سے پیدا ہوا۔ جو تیر میں آنے والی چیز وجود میں  
پہنچے آتی ہے۔ خصوصاً وہ چیز جو ازل صفت ہو۔)

ابن عربی کی حقیقت محمدیہ جو ازلی وابدی قوت یزدانی ہے مولا ناروم کے انکار میں  
شخصیت کی صورت میں نمودار ہوگئی ہے۔ ابن عربی نے حقیقت محمدیہ کو حقیقت الحق، عقل  
اول، العرش، قلم الاعلیٰ، انسان کامل، اصول العالم، آدم حقیقی، البرزخ، اکہیولا اور قطب  
الاقطاب کے نام بھی دیئے ہیں۔ ان کے عقیدے کے مطابق حقیقت محمدیہ کائنات کو برقرار  
رکھے ہوئے ہے اور اللہ تعالیٰ کی تخلیقی قوت بھی یہی ہے الحق المخلوق بہ۔ عیسائیوں  
نے جناب عیسیٰ ابن مریم کو کلمہ (لوگس کا لٹوی معنی کلمہ ہی ہے) کہا اور انہیں الوہیت کا  
جامہ پہنا دیا۔ ابن عربی نے حقیقت محمدیہ کی صورت میں لوگس کا تصور پیش کیا۔ بعد میں  
انجیلی کے انسان کامل اور مجددیہ کے قیم (جو کائنات کو قائم رکھے ہوئے ہے) کی صورت  
میں یہ تصور قائم و برقرار رہا۔

ابن عربی پر کفر کے فتوے لگائے گئے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وہ ابلیس اور  
فرعون کو اپنے استاد مانتے تھے۔ ان کے خیال میں ابلیس کی نافرمانی فی الاصل خدا کی فرماں  
داری تھی کہ اس نے غیر اللہ کے سامنے جھکتے سے انکار کر دیا تھا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ فرعون  
نجات پائے گا۔ وہ جنت اور روزخ کے معروف عقیدے کے بھی قائل نہیں ہیں اور کہتے  
ہیں کہ جنت سے مراد یہ ہے کہ جس میں تمام کثرت چھپ جائے گی۔ اسی طرح وہ وحی اور  
الہام کو تخیل کی کار فرمائی سمجھتے ہیں اور افلاطون کے ”خیر محض“ فلاحیوس کی ذات صحت اور  
اسلام کے اللہ کو مترادفات مانتے ہیں۔ فلاسفہ یونان کی حقیقت کبریٰ کو انہوں نے الوہود

المطلق اور الوجود المکلى کے نام دیئے ہیں۔

ابن عربى تصوف و عرفان کے سب سے بڑے مفکر اور محقق تھے۔ ان کی تعلیمات کے اثرات ہمہ گیر اور دور رس ہوئے۔ صدر الدین قنوی، عراقى، ابن الفارض، عبد الکرىم الجبلى اور مولانا روم نے وحدت الوجود کی تبلیغ بڑے جوش و خروش سے کی اور دنیائے تصوف میں اس نظریے کو بے پناہ رواج و قبول حاصل ہوا۔ غزالی نے تصوف کو شریعت میں مزوج کر دیا۔ جس سے اہل ظاہر نے بھی اس کی مخالفت ترک کر دی۔ بارہویں صدی عیسوی میں صوفیہ کے معروف حلقے قادریہ، سہروردیہ، مولویہ، چشتیہ، نقشبندیہ وغیرہ قائم ہو گئے۔ فارسی کے شعرا نے عشق مجازی کے پیرائے میں عشق حقیقی کا ذکر اس لطافت اور عذرت سے کیا کہ تصوف کے افکار نے عوام کو بھی اپنی گرفت میں لے لیا۔ چودھویں صدی میں تصوف ہر کہیں جنرل پنڈ ہو گیا۔

سریان و اتحاد کی دوسری معروف روایت ہندوستان سے شروع ہوئی تھی۔ یہ روایت پریشان افکار کی صورت میں اپنشدوں میں موجود تھی۔ بعد میں ویدانتوں نے اسے نظام فکر بنا دیا۔

چھاند گیہ اپنشد میں ہے:

”یہ تمام کائنات بالجو ہر وہ ہے، وہ صداقت ہے، وہ آتما ہے اور وہ تو ہے۔“

اپنشدوں کی تعلیمات کا حاصل یہ ہے کہ برہمن (روح کائنات) اور آتما (انسانی روح) واحد الاصل ہیں۔ برہمن سے کائنات کے صدور کو فطاطھوس کی طرح استعاروں کی صورت میں واضح کیا گیا ہے۔ کائنات برہمن سے اس طرح صادر ہوئی جیسے کڑی سے جالا یا سورج سے شعاعیں صادر ہوتی ہیں۔ لفظ برہمن برہ سے مشتق ہے جس کا معنی ہے پھیلنا، نشوونما پانا گویا وہ حقیقت کبریٰ جو پھیلتی ہے وہ ہر کہیں محیط ہے۔ آتما کا لغوی معنی جیسا کہ رگ وید میں آیا ہے ہوا کے جھوٹے پھیلنے یا سانس لینے کا ہے۔ اس طرح برہمن اور آتما لغوی لحاظ سے ایک ہی وجود ہے دو پہلو ہیں۔ آتما برہمن ہے برہمن آتما ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ آتما موضوع اور برہمن معروض ہے۔ مایا یا اوڈیا (جہالت) کا تصور اپنشدوں میں جایجا مٹتا ہے۔ چھاند گیہ اپنشد کے باب پنجم میں عالم کثرت کو غیر حقیقی قرار دیا گیا ہے۔ شوتیا شوتر اپنشد میں پہلے پہل اس خیال کا اظہار کیا گیا ہے کہ مادی دنیا فریب نگاہ ہے جسے

برہمن نے مداری کے کھیل کی طرح ہماری نظروں کے سامنے کھڑا کر دیا ہے۔ یاد رہے کہ اپنشدوں کا برہمن ہندومت کے شخصی خدا الیشور سے مختلف ہے۔ جیسے فلاطینوس کی ذات بحث عیسائیوں کے خدا سے یا ابن عربی کا وجود مطلق مسلمانوں کے شخصی خدا سے مختلف ہے۔ اسے زگن نرا کار (بے چون و بے چگون) اور اتریامی (کائنات میں طاری و ساری) کہا گیا ہے۔ اس کی تعریف ممکن نہیں ہے۔ کوئی اس کی ماہیت کے متعلق سوال پوچھے تو جواب ہوگا نئی نئی (وہ یہ نہیں وہ یہ بھی نہیں) اپنشدوں کی تعلیم کی رو سے ہر انسان کا فرض ہے کہ وہ جیو آتما (انفرادی روح) کا انکشاف کرے (معرفت نفس حاصل کرے) اور پھر سے اپنے اصل ماخذ برہمن میں فنا کر دے۔

ویدانت سوتر میں اپنشدوں کی تعلیمات مرتب و مدون صورت میں پیش کی گئی ہیں۔ ویدانت کو برہما میمانسا (برہمن سے متعلق تحقیق) ادویت داد (احدیت کا نظریہ) برہم سوتر (برہم یا برہمن کا نظریہ) بھی کہا جاتا ہے اور ویدانت سوتر کو ویاس جی اور باوارائن سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس کی ترجمانی شکر اور رامانج نے اپنے اپنے نقطہ نظر سے کی ہے۔ شکر کی ترجمانی سریانی اتحادی ہے اور رامانج کی ترجمانی میں وحدانیت کا رنگ پایا جاتا ہے۔ ویدانت سوتر کے چار باب ہیں جن میں برہم وڈیا (برہمن کی معرفت کا علم) کے حصول کے طریقے بتائے گئے ہیں۔ اس کی رو سے برہمن تمام کائنات میں طاری و ساری ہے۔ وہ عالم کی مادی علت بھی ہے اور قاعلی بھی۔ کائنات برہمن اور برہمن کائنات ہے۔ کائنات برہمن سے ایسے پیدا ہوئی جیسے آگ سے حرارت پیدا ہوتی ہے۔ مخلوق عالم خود برہمن کی اپنی ذات کے اندرون سے ہوئی، جیسے حرارت آگ کے اندرون سے پیدا ہوتی ہے۔ ظاہری عالم مایا ہے، فریب اوراک ہے۔ نمود بے بود ہے سراب ہے۔ ترشنا (پیاس، خواہش) کے تحت روح سمجھتی ہے کہ وہ اس کا اوراک کر سکتی ہے۔ لیکن یہ اوڈیا (جہالت) کا نتیجہ ہے حقیقت معلوم ہونے پر فریب اوراک رفع ہو جاتا ہے۔ حیات غلط فہمیوں کا باعث ہوتی ہیں اور رسی کو سانپ سمجھ لیتی ہیں۔

شکر گووند کا شاگرد تھا۔ اس کی ادویتا (دو نہ ہونا) احدیت (Monism) منطقی استدلال پر مبنی ہے۔ شکر نے مایا کے تصور کو ویدانت کا اصل اصول قرار دیا اور کہا کہ اوڈیا کے باعث آتما سنسار چکر میں پھنس جاتی ہے اور دکھ بھوگتی ہے۔ اوڈیا کو دور کرنے سے وہ

دکھ سے نجات پالتی ہے۔ اس کے خیال میں دینی فاضل نجات (موش) پر قادر ہو سکتا ہے جو برہمن اور آتما کی وحدت لومی کا عرفان حاصل کر لیتا ہے۔ انفرادیت کرم (عمل) کا ثمرہ ہے اور کرم لوڈیا (جہالت) کا حاصل ہے۔ خواہر عالم ہمارے فریب حواس کی تخلیق ہیں۔ موش آتما کو برہمن سے جدا کرنے کی سعی سے ممکن ہو سکتی ہے۔ اس مقصد کے لیے ترک طلاق، رادھہ نشینی اور رہبانیت ضروری ہے اور عقلی استدلال کی بجائے دھیان (مراقبہ) زیادہ مفید مطلب ثابت ہوتا ہے۔ جس شخص پر یہ حقیقت واضح ہو جائے کہ ختم تو م اسی (گودہ ہے) وہ جان لیتا ہے کہ اہم برہمن اسی (میں خدا ہوں) اور اسے جھین (شانتی) میسر آ جاتی ہے۔ یہ اودیتیم یا کامل احدیت ہے۔

ہندوستان کے صوفیہ پر دیدانت کے گہرے اثرات ہوئے۔ ہندوستان میں سب سے زیادہ مقبولیت صوفیہ چشتیہ کی تعلیمات کو ہوئی کیوں کہ ان کے وحدۃ الوجود اور دیدانت کے اودیتیم اساسی طور پر ایک تھے۔ البیرونی نے اس فکری وحدت کی طرف توجہ دلائی ہے۔ دارالہکومہ نے اپنے مندوں کا ترجمہ فارسی زبان میں کرایا اور وجودی عقائد کی تخلیق اودیتیم سے کرنے کی کوشش کی۔ مسخری اس تاخیر و تاثر کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ دیدانت اور تصوف میں مندرجہ ذیل باتوں کا اشتراک ہے:-

- 1- دونوں میں دم (پرانایام) کرتے ہیں۔
- 2- دونوں دھیان (مراقبہ) کرتے ہیں۔
- 3- دونوں گرد (مرشد) کی خدمت کو اہم سمجھتے ہیں۔
- 4- دونوں تپ (ریاضت) اور قاذ کرتے ہیں۔
- 5- دونوں مالا (تسلیم) چیتے ہیں اور ذکر اذکار میں محور ہے۔
- 6- دونوں انسانی آتما (روح) کے برہمن (وجود مطلق) میں جذب و اتحاد کے قائل ہیں۔

7- دونوں دوسرے مذاہب کے پیروؤں سے رواداری کا سلوک کرتے ہیں۔

بھگتی کی تحریک صوفیہ اور دیدانتوں کے اشتراک احساس و فکر کا سب سے روشن ثبوت ہے۔ بھگتی (مطلق حقیقی) کی اس تحریک نے گوند، سوردا، میراں، چٹاپی داس



وغیرہ کی شاعری کو ذوقی فیضان بخشنا تھا۔ بھگت شاعروں کے کلام میں رادھا (آتما) جس وارثی اور پردگی سے کرشن (برہمن) کے گیت گاتی ہے اسی والہانہ اضطراب سے خواجہ غلام فرید کی کافوں میں سستی (روح) اپنے بچوں (محبوب ازلی) کے فراق میں نالہ کتاں ہے۔

تصریحات مندرجہ بالا کا حاصل یہ ہے کہ صوفیہ نے فلاسفہ یونان سے لوگس کا تصور لیا جو منصور علاج کے **هُوَ هُوَ**، ابن عربی کی حقیقت محمدیہ، قطب الاقطاب، الجلی کے انسان کامل اور مجذوبہ کے لیم کی صورت میں بار بار ابھرتا رہا۔ پارسی نامک لیس کا دھند اور اللاطون کی حقیقی اور ظاہری عالم کی دوئی، حسن ازل اور عشق حقیقی کا تصور، لیم غورس کا مادے کو شرکامبدہ سمجھنے کا خیال نو اشراقیت کے واسطے سے صوف میں داخل ہوا۔ فلاطیس سے کامل احدیت، فصل دہذب جلی و اشراق، حقل و نفوس، حزل و صعود، اشراق و کشف اور عقل پر وجدان کی توفیق کے تصورات لیے گئے۔ مجوسیوں کا نظریہ نور شیخ الاشراق کے واسطے سے صوف میں شامل ہوا۔ بدعت اور مالویت سے رہبانیت، زاد یہ نشی، نفس کشی، لیلیٰ خودی، قبر پرستی، خمرکات پرستی، گرد اور چیلے کا ادارہ اور مالا چیلے کا طریقہ لیا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ صوف کی الہیات و اخلاقیات اور لہب کی الہیات و اخلاقیات میں کیا فرق ہے۔ یاد رہے کہ اخلاقیات لازماً متعلقہ الہیات ہی سے حشرع ہوتی ہے۔

لہب کی الہیات و اخلاقیات	صوف کی الہیات و اخلاقیات
1- خدائے بیواہ، البشور یا شان گئی کائنات سے ماوراء ہے علیحدہ ہے۔	1- ذات عجب، برہمن، حقیقت کبریٰ یا تاؤ کائنات میں طاری و ساری ہے۔ اسے کائنات سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔
2- خدا شخص ہے۔	2- ذات عجب غیر شخص ہے۔
3- خدائے کائنات کو مردم سے تخلیق کیا۔	3- کائنات کا ذات عجب سے اس طرح صدور ہوا جیسے آفتاب سے شعاعیں صادر ہوتی ہیں۔
4- مادہ خدا سے علیحدہ موجود ہے۔	4- مادہ ذات عجب سے علیحدہ موجود نہیں ہے۔

5- رُوح انسانی یا آتما برہمن یا رُوح کل کا جزو ہے جو مادے کی قید میں اسیر ہے وہ معرفت نفس حاصل کر کے دوبارہ اپنے مانتہ حقیقی میں جذب ہو جاتی ہے۔

6- جنت، دوزخ یا سورگ اور نرک مذہبی مفہوم میں موجود نہیں ہے۔ انسانی رُوح کا ارتقاء خدائی اللہ پر ختم ہو جاتا ہے۔

7- مادہ شر کا مبداء ہے اس لیے طالب حق تمام مادی اشیاء سے نفور ہوتا ہے۔

8- حقیقت باطنی ہے اہل ظاہر اسے نہیں پا سکتے۔

9- انسان مجبور محض ہے۔

10- انسان قائل مختار ہے۔ اسی قدر اختیار کے باعث وہ سزا و جزا کا مستحق و مستوجب ہوتا ہے۔

11- حسن ازل سے عشق کر کے انسان لہی خودی اور خدائی محبوب پر قادر ہوتا ہے۔

12- نیک اعمال کے لیے خوف خدا ضروری ہے۔ خدا کو انسان کی اطاعت اور بندگی چاہیے وہ اس کے عشق سے بے نیاز ہے۔

13- وقت کی گردش دو لابی ہے۔ کائنات کا نہ آغاز ہے نہ انجام ہوگا۔

14- انسانی کوششوں کا مقصد یہ ہے کہ وہ رُوح کو مادے کے شر اور آلودگی سے نجات دلائے۔ اس کے لیے نفسی خودی، نفس کشی، فائدہ، مراقبہ، استغراق اور تزکیہ نفس ضروری ہیں۔ پاک باطن کے بغیر ظاہری اعمال بے مصرف ہیں۔

15- انسانی کوششوں کا مقصد واحد یہ ہے کہ شرعی احکام کی پابندی کر کے خدا کی رضا حاصل کی جائے تاکہ موت کے بعد جنت یا سورگ میں سر آ جائے۔ جو شخص شرعی احکام کی ظاہری پابندی کرتا ہے وہ نیک ہے اور نجات کا مستحق ہے ظاہری نیک اعمال داخلی نیکی کے شواہد ہیں۔

16- جنت دوزخ ظاہری مفہوم میں موجود نہیں ہیں۔ انسان اپنے اعمال کی رعایت سے ان میں جائے گا۔

17- مادہ شر کا مانتہ نہیں ہے۔ مادی لذائذ سے مستمتع ہونا جائز ہے۔

18- شریعت ظاہر ہے اس کا کوئی باطن نہیں ہے۔

19- انسان قائل مختار ہے۔ اسی قدر اختیار کے باعث وہ سزا و جزا کا مستحق و مستوجب ہوتا ہے۔

20- نیک اعمال کے لیے خوف خدا ضروری ہے۔ خدا کو انسان کی اطاعت اور بندگی چاہیے وہ اس کے عشق سے بے نیاز ہے۔

21- وقت کی گردش دو لابی ہے۔ کائنات کا نہ آغاز ہے نہ انجام ہوگا۔

22- انسانی کوششوں کا مقصد یہ ہے کہ وہ رُوح کو مادے کے شر اور آلودگی سے نجات دلائے۔ اس کے لیے نفسی خودی، نفس کشی، فائدہ، مراقبہ، استغراق اور تزکیہ نفس ضروری ہیں۔ پاک باطن کے بغیر ظاہری اعمال بے مصرف ہیں۔

23- انسانی کوششوں کا مقصد واحد یہ ہے کہ شرعی احکام کی پابندی کر کے خدا کی رضا حاصل کی جائے تاکہ موت کے بعد جنت یا سورگ میں سر آ جائے۔ جو شخص شرعی احکام کی ظاہری پابندی کرتا ہے وہ نیک ہے اور نجات کا مستحق ہے ظاہری نیک اعمال داخلی نیکی کے شواہد ہیں۔

ظاہر ہے کہ مذہب کی الہیات و اخلاقیات اور تصوف کی الہیات و اخلاقیات میں بعد البشر قہن ہے۔ تصوف ایک مستقل نظام فکر و عمل ہے جسے مذہب کا جز نہیں سمجھا جاسکتا۔ نظر غور سے دیکھا جائے تو مفہوم ہوگا کہ تصوف مذہب سے زیادہ فلسفے سے قرین ہے۔ وجود مطلق اور ذات محض کے تصورات یونانی مثالیت سے ماخوذ ہیں۔ مثالیت پسندوں اور صوفیوں میں شروع ہی سے اتحاد و فکر و نظر رہا ہے۔ دونوں میں فرق محض یہ ہے کہ مثالیت سراسر نظریاتی اور عقلیاتی ہے جس میں وجود مطلق کے اثبات کے لیے منطقی دلائل دیئے جاتے ہیں۔ جب کہ تصوف ذات احد یا وجود مطلق کے ساتھ ذاتی و قلبی اتحاد و اتصال قائم کرنے کا نام ہے۔ فیثا غورس، پارمی نائڈیس اور افلاطون سے لے کر لائب غر، شوپنہائر، ہیملنگ، ریکل، برگساں اور وائٹ ہیڈ تک مثالیت پسندوں نے کسی نہ کسی صورت میں کائنات کو ہاشور مانا ہے۔ اور اس شعور کو سرپاتی سمجھا ہے۔ صوفیہ بھی اسی ہمہ گیر کائناتی شعور میں کھوجانے کی کوششیں کرتے رہے ہیں۔

## یہ کہ عشق ایک مرض ہے!

قدیم زمانے میں لوگ عشق کو جنون اور سودا سے تعبیر کرتے تھے۔ یوحنا سینا اپنی مشہور کتاب ”قانون“ میں عشق کے عنوان کے تحت لکھتا ہے:-

”عشق ایک دوسو اسی مرض ہے جو مانجھ لیا سے مشابہ ہے۔ اس مرض میں انسان کو بعض حسین صورتوں میں یا خوش شائل لوگوں کا دھیان ہو جاتا ہے۔“

عشق کی علامات ہیں آنکھوں کا دھنس جانا اور خشک ہو جانا، آنسو نہیں ٹپکتے، ٹپکیں بار بار جنبش کرتی ہیں گویا کسی لذیذ چیز کو دیکھ رہی ہیں۔ اس مرض میں انسان دوسرے سے پیگانہ اور منتقطع ہو جاتا ہے نہ کسی کے پاس الٹتا بیٹھتا ہے نہ کسی سے ملنا گوارا کرتا ہے۔ خوشی اور غمی کے موقع پر غم محسوس کرتا ہے اور گریہ سے اس کی حالت حقیر ہو جاتی ہے۔ خصوصاً جب کوئی اچھی غزل سنتا ہے یا ہجر و وصال کا ذکر ہو تو وہ اپنے آپ پر قابو نہیں رکھ سکتا۔ اسے نیند کم آتی ہے آرام کی طرف زیادہ میلان نہیں رہتا۔ اس کا مرض یکساں حالت میں نہیں رہتا نہ کسی قاعدے کا پابند ہوتا ہے۔ اس کے سامنے جب اس کے محبوب کا نام لیا جائے یا اس کا ذکر کیا جائے تو اس کی نبض اور حالت حقیر ہو جاتی ہے۔ اگر اسے محبوب سے ملاقات کا موقع میسر آ جائے تو بھی دفعۃً یہی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کا علاج یہ ہے کہ دین اور شریعت کے مطابق حلال طریقے سے عاشق اور محبوب کو ملا دیا



جائے۔ اس سے بگڑی ہوئی صحت اور زائل شدہ قوت عود کر آتی ہے۔ شدت عشق کے باعث ضعف قوتی اور بخارِ حزن، دبلا پن اور کمزوری کے عوارض پیدا ہو جاتے ہیں جو حصولِ محبوب کے بعد دور ہو جاتے ہیں۔ ان باتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ انسان کی طبیعت اوہامِ نفسانیہ کی مطیع ہوتی ہے۔“

مولوی رومی نے مثنوی میں ایک قصہ بیان کیا ہے کہ ایک بادشاہ کسی کنیز پر عاشق تھا۔ کنیز ایک زرگر پر فریفتہ تھی اور اس کے فراق میں کھل کھل کر نیم جان ہو رہی تھی۔ شاہی طبیب نے مشورہ دیا کہ اسے زرگر سے ملا دیا جائے چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔ کنیز کی صحت بحال ہو گئی لیکن طبیب نے زرگر کو ایسی دوا پلا دی کہ جس سے وہ کمزور اور دبلا ہو گیا۔ کنیز اس سے نفرت کرنے لگی اور بادشاہ کی مراد پوری ہو گئی۔ اس حکایت میں بوطی سینا کے طریقِ علاج کو تحصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ غزلِ الغزلات میں ایک حسین چرواہی کی حسرت ناک یادوں کا نقشہ کھینچا گیا ہے۔ ایک بادشاہ اس پر فریفتہ ہو گیا اور اسے اپنے محل میں لے گیا۔ یہ لڑکی ایک چرواہے کے دامِ محبت میں گرفتار تھی۔ محل کی زندگی اور عیش و عشرت کے تمام لوازم اس کے دل سے اپنے محبوب کی یاد کو محو نہ کر سکے۔ وہ عالمِ خیال میں اپنے محبوب سے باتیں کرتی ہے۔

”میرا محبوب میرے لیے دستِ نر ہے

جو رات بھر میری چھاتیوں کے درمیان پڑا رہتا ہے

دیکھ تو خواہو وہ ہے میری پیاری، دیکھ تو خوبصورت ہے

تیری آنکھیں دو کبوتر ہیں

میں شاردن کی نرگس

اور وادیوں کی سوسن ہوں

جیسا سیب کا درخت بن کے درختوں میں

ویسا ہی میرا محبوب نوجوانوں میں ہے

کھٹکھٹ سے مجھے قرار دو۔ سیہوں سے مجھے تازہ دم کرو کیوں کہ میں عشق کی پیار

ٹیکسیز عاشق اور پاگل میں فرق نہیں کرتا۔ بیٹھے کہتا ہے:-

”جب کوئی شخص کسی عورت پر عاشق ہو جائے تو اسے شادی کا فیصلہ

کرنے کی اجازت نہیں دینا چاہیے کیوں کہ حالت جنون میں کوئی شخص اپنے مستقبل کے متعلق صحیح فیصلہ نہیں کر سکتا۔“

جنون عشق اور سودائے عشق کے مضامین سے فارسی اور اردو شاعروں کے دیوان

بھرے پڑے ہیں۔ ~

انکارہ بچا زلف سخن سائے تو از چوہ

دیوانہ منم سلسلہ درپائے تو از چوہ (نکائی)

طلاج کرتے ہیں سودائے عشق کا میرے

خلل پذیر ہوا ہے دماغ یاروں کا (غالب)

بلبل کے کاروبار پہ ہیں خندہ ہائے گل

کہتے ہیں جس کو عشق غل ہے دماغ کا (غالب)

ہے سنگ پر راستہ معاش جنون۔ عشق

یعنی ہنوز متوجہ طغلاں اٹھائیے (غالب)

دارستہ ز صہب خود مندم کرد

عشق آمد از جنوں مرد مندم کرد

تا سلسلہ زلف کسے بندم کرد

آزاد نہی دیں و دالش حشمت

(کوئٹہ)

تحلیلی نفس کے طلباء کے خیال سے عشق جنوں پرور میں وہ شخص جتا ہوتا ہے

جو بچپن میں ماں باپ کی شفقت اور محبت سے محروم رہتے ہیں۔ آغاز شباب میں جو پہلا

شخص ان سے مہر و محبت سے پیش آئے وہ اسی پر بری طرح فریفتہ ہو جاتے ہیں۔

Calif-love کی یہی توجیہ کی گئی ہے۔ سار جنت کا نظریہ یہ ہے کہ جب کسی عاشق کو اس کی

محبوبہ دھتا دیتی ہے تو اس کے غم و الم کا سبب نا کامی محبت نہیں ہوتی بلکہ وہ شخص ہوتی ہے

جو اس کی انا کو لگتی ہے۔ اس کے خیال میں ہر قسم کی محبت کی نہ میں اپنی ہی ذات کی محبت چلی

ہوتی ہے۔ ہم حقیقی لوگوں سے پیار نہیں کرتے بلکہ ان لوگوں سے پیار کرتے ہیں جنہیں خود

ہمارے خیال نے خلق کیا ہو۔ فراموشی کے خیال میں جب اظہار جنس کے مناسب مواقع میسر

نہ آسکیں تو انسان خلل نفس کا شکار ہو جاتا ہے جس کی ایک علامت عشق بھی ہے۔ راقم کے خیال میں عشق عین فطری تقاضا ہے لیکن اس بات کی وضاحت سے پہلے عشق کی روایتی صورتوں کا جائزہ لینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس سے مفہوم ہوگا کہ عشق کن احوال و ظروف میں مریضانہ رنگ اختیار کرتا رہا ہے۔

روایتی عشق کی دو معروف صورتیں ہیں:

1۔ عشق حقیقی 2۔ عشق مجازی

موخر الذکر میں رومانوی اور ہم جنسیاتی عشق شامل ہیں۔ سب سے پہلے ہم عشق حقیقی کو لیں گے۔

عشق حقیقی کے تصور کا آغاز افلاطون کی مثالیّت پسندی سے ہوا تھا۔ اس نے حقیقت کبریٰ کو یا عین العین کو حُسنِ ازل کا نام دیا تھا، جو اس کے خیال میں تمام حسن و جمال کا مبداء و ماخذ ہے۔ ارسطو نے اپنے استاد کے نظریے کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ کائنات کی تمام اشیاء عین العین کی طرف کشش محسوس کرتی ہیں اور اپنی تکمیل کے لیے اس کشش کی محتاج ہیں۔ فلاطینوس نے افلاطون کے نظریے کی نئے سرے سے اشرافیٰ ترجمانی کی اور جذب و فصل یا صعود و تنزل کا تصور پیش کیا۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ انسانی روح کا صدور زودج کل اور عقل کل کے واسطوں سے ذاتِ واحد سے ہوا ہے۔ عالم رنگ و بو میں آکر روح مادے کی قید میں گرفتار ہو گئی ہے اور ہر وقت اپنے اصل کی طرف لوٹ جانے اور اس سے دوبارہ متحد ہونے کے لیے برقرار رہتی ہے۔ عشق و تجرید سے روح مادی مخلوق سے آزاد ہو کر ماخذِ اول کی طرف پرواز کر جاتی ہے۔ فلاطینوس نے حُسنِ ازل کی کشش کو عشق کا نام دیا۔ عشق کا یہ نوعلاطونی نظریہ صوفیہ وجودیہ کے افکار میں بارپا گیا۔ مولانا روم نے اس کی ترجمانی شرح و بسط سے کی ہے:-

خو برویاں آئینہ خوبی ہو	عشق ایساں عکسِ مطلوبی ہو
ہم باصل خود رودایں خود خال	وہما در آب کے ماند خیال
جملہ تصویر است عکسِ آبِ نوست	چوں ہمائی چشم خود خود جملہ دست
(تمام حسین اس کے آئینے ہیں۔ ان کی معشوقی اس کی مطلوبی کا عکس ہے۔ یہ عکس ہیں وہ اصل ہے۔ یہ سب خود خال اپنے اصل کی طرف چلے	

جاتے ہیں۔ ہمیشہ پانی میں عکس کب رہتا ہے۔ یہ مظاہر کی سب صورتیں  
آبِ جو کے عکس ہیں۔ اگر تم اپنی آنکھ کو ملو تو معلوم ہو کہ سب وہی خود  
ہے۔)

فلاطینوس کے اشراقیت نو کے اثرات مسیحی اور مسلمان صوفیہ پر بڑے گہرے اور  
ڈورس ہوئے اور ان کے واسطے سے شاعری اور ادبیات میں نفوذ کر گئے۔ عطار، سنائی،  
عمود ہستری، رومی، ابن الفارض، حافظ شیرازی، مرزا غالب، خواجہ غلام فرید، پیر شاہ وغیرہ  
کے کلام میں ان اثرات کی واضح جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں۔ مسلم صوفیوں نے عشقِ حقیقی  
کے اظہار کے لیے عشقِ مجازی کا پیرایہ بیان اختیار کیا اور کہا کہ انسان کے حسن و جمال میں  
بھی محبوبِ حقیقی کا حسن جلوہ گر ہے۔ اس لیے کسی حسین شخص سے عشق کرنا گویا بالواسطہ  
محبوبِ حقیقی سے ہی محبت کرنا ہے۔ عشقِ مجازی ضروری مرحلہ ہے جسے طے کیے بغیر کوئی  
سالک عشقِ حقیقی کی راہ پر گامزن نہیں ہو سکتا۔ اس جواز نے کمزور طبائع پر ہوا دھوس کے  
دروازے کھول دیے۔ ملائے نفسیات تو عشقِ حقیقی کو بھی جنسی الاصل قرار دیتے ہیں۔ ڈاکٹر  
فارستہ اس موضوع پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے کہتا ہے:

”تصوف کو فنا فی المعبود ہونے کا وسیلہ سمجھا جاتا ہے۔ اس مقصد کے  
لیے مراقبہ اور استغراق سے کام لیا جاتا ہے تاکہ روحِ روحِ کل میں  
جذب ہو کر فنا ہو جائے اور ایک میں مٹ کر ایک ہو جائے۔ اس مقصد کے  
لیے صوفیہ زاویہ نشینی اور فائقہ کشی کرتے ہیں۔ جب ایک صوفی طویل مدت  
تک فائقے کرتا ہے اور گوشہ نشینی کی زندگی گزارتا ہے تو اس کے دیے  
ہوئے جنسی جذبات سہکتے رہتے ہیں۔ ان کی تسکین کے لیے وہ معبود کو اپنا  
محبوب سمجھ لیتا ہے اور اس کا ذکر اس شینگی اور وارگی سے کرتا ہے جو عاشق  
سے خاص ہے۔ اُس پر وجد و حال طاری ہو جاتا ہے۔ صوفیہ کی عشقیہ  
شاعری دوسرے شعراء کے کلام کی طرح اپنے جنسی ماخذ کی طرف اشارہ  
کرتی ہے۔ کلیسائے روم کی نوجوان راہبات جناب مسیح کا ذکر اُسی از خود  
رنگی سے کرتی ہیں جیسے ایک عورت اپنے محبوب کا ذکر کرتی ہے۔ وہ اپنے



آپ کو جناب مسیح یا آسمانی دلہا کی عروس فرض کر لیتی ہیں اور اس کے وجود میں اپنا وجود ضم کر دینا چاہتی ہیں۔“

میراں نے اپنے بھجوں میں کرشن سے اسی نوع کے والہانہ عشق کا اظہار کیا ہے۔ گیتا گوہا میں رادھا اور کرشن کی مواصلت کا ذکر نہایت غیس پرور پیرائے میں کیا گیا ہے۔ مسکی آباء کے سوانح میں ایسے واقعات کثرت اور تواتر سے ملتے ہیں جو تہجد اور فاقہ کشی کے اثرات کے ثبوت میں پیش کیے جاسکتے ہیں۔ فلاہیر نے اپنی کتاب ”ترغیبات دلی اتھونی“ میں اس حقیقت کی طرف توجہ دلائی ہے۔ روٹینس نے ایک راہب کا قصہ بیان کیا ہے وہ کہتا ہے کہ ایک تیرہ و تار یک رات تھی۔ نو جوان راہب کی گھما کے باہر طوقان رعد و باراں پھٹ پڑا۔ مراقبے میں بیٹھا ہوا راہب دیکھتا کیا ہے کہ ایک جادو نگاہ حسینہ نیم عریانی کی حالت میں اس کے سامنے کھڑی ہے اور پناہ مانگ رہی ہے۔ اس کے صن کی تجلیوں نے گھمما کو منور کر دیا ہے۔ یہ دیکھ کر راہب ضبط نہ کر سکا اور بازو پھیلا کر بے اختیار آگے بڑھا لیکن وہ چھلاوے کی طرح نظروں سے اوجھل ہو گئی۔ فی الاصل یہ سب راہب کے واسطے کا کرشمہ تھا جسے اُس کے دے ہوئے جنسی جذبے نے خلق کیا تھا۔ راہب دیوانہ وار لپک کر گھمما کے باہر گیا اور بزم خود اس حسینہ کے تعاقب میں گاؤں کی طرف چلا۔ جب اُسے اپنی غلط فہمی کا احساس ہوا تو اپنے بھڑکے ہوئے طوفانی جذبات کی تسکین کے لیے اس نے آگ کی ایک بھٹی کے شعلوں میں چھلانگ لگا دی۔ اناطول فرانس نے اپنی کتاب ”تائیس“ میں ایک راہب مینوٹیس کی گراوٹ کا واقعہ بیان کیا ہے۔ شیخ علی ساری عمر مجرد رہے تھے۔ اپنے متعلق لکھتے ہیں کہ گیارہ سال تک خدا نے مجھے شادی کے خطرے سے محفوظ رکھا۔ پھر تقدیر کا کرنا ایسا ہوا کہ کسی نے میرے سامنے ایک عورت کے حسن و جمال کی تعریف کی اور میں غائبانہ اس پر فریفت ہو گیا۔ پورا ایک برس جنون عشق مجھ پر اس طرح مسلط رہا کہ میرا لب خطرے میں پڑ گیا۔ آخر خدا نے مجھ پر کرم کیا اور اس دیوانگی سے نجات دلائی۔ ظاہر اُسارے تجرد گزین صوفیہ شیخ علی جیسے بلند کردار نہیں ہو سکتے تھے۔ اس لیے ان کی اکثریت عشق مجازی کے پل صراط پر سے کٹ کٹ کر گرتی رہی۔ خطار نے اپنی مثنوی منطق الطیر میں شیخ صنجان کا واقعہ لکھا ہے جو بڑے زہد مُرتاض تھے۔ بڑھاپے میں ایک مجوسی حسینہ پر عاشق ہو گئے اور خرقہ زہد و سلوک اتار پھینکا۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ پاک

مشرّب صوفیہ کو مشقِ حقیقی نے علوِ نظر اور وسعِ قلب کی دولت سے مالا مال کیا اور وہ کبر و نخوت اور نفرت و تعصب سے آزاد ہو کر سب انسانوں سے بلا لحاظِ مذہب و ملت رواداری کا پرتاؤ کرنے لگے۔

شاد باش اے عشقِ خوش سوائے ما

اے طیبِ جملہ طاعت ہائے ما

اے دوائے نخوت و ناموسِ ما

اے تو الظالمون و جالینوسِ ما

عشق کی دوسری معروف قسم رومانی ہے۔ دورِ وحشت میں انسان رومانی عشق سے ناواقف تھا۔ آج کل کے افریقہ اور آسٹریلیا کے وحشیوں کی طرح وہ بھی جنسی ملاپ میں کسی قسم کا تکلف یا حجاب محسوس نہیں کرتا تھا۔ کھانے پینے کی اشیاء کی طرح عورت سے بھی مل کر جمیع کیا جاتا تھا۔ زرعی انقلاب کے بعد انسانی معاشرہ وجود میں آیا۔ مرد اپنی اطااک اپنے حقیقی فرزند کو ورثے میں دینا چاہتا تھا۔ اس لیے وہ اپنی بیوی کی کڑی نگرانی کرنے لگا۔ اس سے عصمت و عفت کے تصور نے جنم لیا اور حرم اور پردے کا آغاز ہوا۔ بعض علمائے جنسیات کہتے ہیں کہ عورت کی ستر پوشی مرد کے جذبہ حسد کی تخلیق ہے۔ وہ ستر نے نسوانی حیا و شرم پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ موجودہ وحشی قبائل کی طرح زرعی انقلاب سے پہلے بھی عورتیں اپنی ستر پوشی کو غیر ضروری سمجھتی تھیں۔ اس کے خیال میں مرد نے اپنی عورت کو دوسروں کے وسعہ ہوس سے بچانے کے لیے اسے ستر پوشی پر مجبور کیا تھا۔ اسی طرح لباس اور بالواسطہ شرم و حیا اور ناز و ادا بھی مرد کے جذبہ حسد ہی کی مرہونِ منت ہیں۔ جب عورت نے ستر پوشی شروع کی تو مرد میں جذبہ تجسس پیدا ہوا جو رفتہ رفتہ جنسی کشش کی جان سمجھا جانے لگا۔ ستر پوشی کے نتائج بڑے دور رس ہوئے۔ شیٹے اور ایلن اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

”یہ امر یقینی ہے کہ مذہب، آرٹ اور زندگی کے بہترین عناصر کی

کشش کا ماخذ جنسی جذبہ ہے جو بتدریج پھیلتا چلا گیا۔ غالباً پہلے پہل

عورت کے حجاب اور جمک نے ان احساسات کو جو اعضائے جنس سے

وابستہ تھے پھیلا کر جانوروں میں کوڈ پھاند اور انسان میں ملاحظہ کو جنم دیا۔

اس جذبے کے بے محابا اظہار میں رکاوٹ پیدا ہوئی تو رنگ، کلغیاں اور جنسی ملاپ کے موسموں کا جوش و خروش ظاہر ہونے لگا۔ انسانی بدن کے بعض حصوں کے ڈھانکنے سے احساس بھل آگھوں، بالوں، چہرے کے خدو خال، رنگ اور لباس کی جانب منتقل ہو گیا۔ وحشیوں کے تاج اور لباس کی تراش خراش بھی جنسی جذبے کے پھیلاؤ کی نشاندہی کرتے ہیں۔“

(اقتباس از نفسیات جنس ہویلاک ایلین)

آج بھی ایسے وحشی قبائل موجود ہیں جن کے ہاں زرمی انقلاب برپا نہیں ہوا اس لیے ان میں ستر پوشی، شرم و حیا اور عشق و محبت کا نشان نہیں ملتا۔ ایک دفعہ ڈارون نے افریقہ کی سیاحت کے دوران میں چند برہنہ جنسی عورتوں پر رحم کھا کر انہیں ریشمی کپڑے کا ایک تھان دیا تاکہ اس سے وہ اپنے ستر ڈھانپ لیں۔ دوسرے دن دیکھتا کیا ہے کہ ان عورتوں نے اس کے دیئے ہوئے کپڑے کو پھاڑ پھاڑ کر اس کی پٹیاں بنا لیں اور ان سے اپنے دست و بازو سجالیے اور بدستور سابق مادہ زاد برہنہ اس کے سامنے آگئیں۔ رومانی عشق کشش نامعلوم اور احساس نارسائی کی تخلیق ہے۔ چنانچہ ایسے ماحول میں جہاں عورتیں برہنہ ہوں اور جہاں جنسی ملاپ پر کوئی روک ٹوک نہ ہو عشق و محبت کا جذبہ نہیں چنپ سکتا۔ بہر حال زرمی انقلاب کے بعد بھی صدیوں تک بار آوری اور زرخیزی کے مذاہب میں قدیم جنسی آزادی کی روایت باقی رہی۔ قدیم بابل، مصر، قتیقہ، یونان، ہند اور روما میں زرخیزی کی دیویوں اور دیوتاؤں کی پوجا بڑے جوش و خروش سے کی جاتی تھی۔ ایس، افرووائیکی، ونس، اما وغیرہ کے مندروں میں ہزاروں جوان دیوداسیاں رہتی تھیں جنہیں ان کے والدین چڑھادے کے طور پر بھیجٹ چڑھاتے تھے۔ یہ دیوداسیاں یا مقدس کسبیاں چاندی کے چند سکوں کے عوض زائرین کے ساتھ خلوت میں جاتی تھیں۔ ان کی کمائی پروہت بٹورتے تھے۔ بقول برٹریڈ رسل بعد کی کسبیاں انہی دیوداسیوں کی جانشین تھیں۔ اس زمانے میں جنسی ملاپ کو جزو عبادت خیال کیا جاتا تھا۔ یہ عقیدہ عام تھا کہ مندروں میں جنسی ملاپ کرنے سے اراضی کی زرخیزی کو تقویت بہم پہنچتی ہے۔ نتائج کے لحاظ سے کشادہ روی اور جنسی ملاپ کو ایک ہی نوعیت کے فعل سمجھا جاتا تھا۔ فصلیں پونے اور کاٹنے پر شاعر تہوار منائے جاتے تھے جن میں عورتیں مرد مل کر ناچتے تھے۔ ان مواقع پر

جنسی ملاپ کی پوری آزادی حاصل تھی۔ اس کے ساتھ کسی قسم کا احساس گناہ وابستہ نہیں تھا۔ جنسی جذبے کے اظہار کے ساتھ گناہ کا احساس یہودیت اور عیسائیت کی اشاعت کے ساتھ وابستہ ہوا۔ ان حالات میں رومانی عشق نمود پذیر نہیں ہو سکتا تھا۔ قدیم اساطیر اور داستانوں میں دیوتاؤں اور سلاطین کے عاشقوں کا ذکر آتا ہے۔ لیکن ان میں رومانیت کا رنگ دھیمہ ہے۔ ہوس کا جذبہ غالب ہے مثلاً زلیں دیوتا کسی سینہ پر عاشق ہو جاتا ہے تو اسے ہمکا لے جاتا ہے۔ کلیو پٹر سیاسی اغراض کی تکمیل کے لیے جولیس سیزر اور انٹی سے معاشرت کرتی رہی۔ سکی رامیس اور میسا لینا کے معاشرتی فسق و فجور کی بدترین مثالیں پیش کرتے ہیں۔ قدیم بت پرست اقوام کی جنسی آزادی کا خاتمہ یہودیت اور عیسائیت کے ہاتھوں ہوا۔ پال ولی کے زمانے تک کورنتھ کی یونانی ریاست میں جنسی ملاپ کا بازار گرم تھا۔ قیصرہ روم نے عیسائیت قبول کی تو کورنتھ کے مندروں کو منہدم کر دیا۔ مسیحی اولیاء جنسی اختلاط کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ جبروم ولی کا قول ہے:

”جنسی ملاپ کے تصور ہی سے کسی دوشیزہ کی بکارت زائل ہو جاتی ہے۔“

مصر میں رہبانیت کو فروغ ہوا تو جنسی جذبے کے ساتھ گناہ اور جرم کے احساسات شدید تر صورت اختیار کر گئے۔ یہ احساسات آج بھی جنسی آزادی کے باوجود مغرب میں باقی و برقرار ہیں۔ ایران میں مانی اور ہندوستان میں بدھ نے جنسی اختلاط کو انسانی مصائب کا سب سے بڑا سبب قرار دیا۔ بدھ مت کی اشاعت خراسان سے لے کر چین تک اور جنوب مشرقی ایشیاء کے ممالک میں ہوئی اور ہر کہیں جنسی اختلاط کو مکروہ سمجھا جانے لگا۔ تیسری چوتھی صدی بعد از مسیح میں مغرب اور مشرق کے اکثر ممالک میں جاگیرداری نظام صورت پذیر ہونے لگا اور شدہ شدہ ہر کہیں رائج ہو گیا۔ یہی وہ نظام معاشرہ ہے جس میں مرد اور عورت کے درمیان کبھی ہوئی دیواریں سنگین حصاروں کی شکل اختیار کر گئیں اور رومانی عشق کا آغاز ہوا۔ رومیوں کے دور اقتدار میں فرانس اور ہسپانیہ کی مقامی بولیوں میں جنگ و جدال، شجاعت و حماست اور عشق ناکام کے جو قصے بیان کیے جاتے تھے وہ رومان کہلانے لگے۔ رومانی عشق کی اصطلاح انہی قصوں سے یادگار ہے۔ رومانی عشق کا فروغ تحریک جوانمردی کی اشاعت سے وابستہ ہے جو مسلمانوں کے دور تسلط میں شام اور اندلس میں شروع ہوئی۔ عربی میں اسے فتوت کہتے تھے اور اس کے ارکان کو



نہیان کہا جاتا تھا۔ نہیان جناب امیر علی ابن ابی طالب کو ان کی شجاعت، عالی ظرفی اور وسعت قلب کے باعث اپنے لیے مثالی نمونہ سمجھتے تھے۔ حضرت بن شداد، صلاح الدین ایوبی اور رکن الدین بھروسہ بدوق داری کے شجاعانہ کارنامے بھی ذوق و شوق سے بیان کرتے تھے۔ نہیان کی ڈھالوں اور لباس پر خاص قسم کے خانوادہ نشانات کھدے ہوتے تھے جن سے وہ پہچانے جاتے تھے۔ وہ عورت کی عزت و تکریم کرتے تھے اور اپنی محبوبہ کے حسن و نہایت کی تقدیس میں غلو کرتے تھے۔ اپنے آپ کو اپنی محبوبہ کا اہل ثابت کرنے کے لیے نمایاں کارنامے انجام دیتے تھے۔ اعلیٰ میں معتمد اور رمیکہ، عبدالرحمن اور حبیبہ اور ابن حزم کے عشق کی داستانیں زبان زد خاص و عام تھیں۔ مثال کے طور پر ہم ابن حزم کی ناکام محبت کی خود نوشت داستان پیش کرتے ہیں۔ وہ لکھتا ہے:

”میرے باپ کے قصر میں ایک لڑکی رہتی تھی جس نے ہمارے ہی گھر میں پرورش پائی تھی۔ جب وہ لڑکی سولہ برس کی ہوئی تو حسن و جمال، ذہانت و لیاقت اور شرم و حیا میں کوئی دو شیزہ اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی تھی۔ وہ خوشامد اور تسخیر سے بھرا ہوا جاتی تھی۔ اس کا حسن اگرچہ ہر دل کو مغلوب کیے ہوئے تھا لیکن کسی کی اتنی مجال نہ تھی کہ اپنا عشق جتا سکے۔ وہ مفرد تھی اور کسی پر مہربانی کا اظہار کرنے میں بھی بے حد محتاط تھی۔ اسے چنگ بجانے میں کمال حاصل تھا۔

میرا شباب کا دور تھا۔ میں ہمہ تن اسی کا ہو رہا۔ اُسے باتیں کرتے ہوئے سنتا مگر اس وقت جب کہ اور لوگ بھی اس کے پاس ہوتے تھے۔ میں دو برس تک اسی دھن میں رہا کہ کہیں تنہائی میں اس سے بات کرنے کا موقع ملے۔ ایک دن ایک قریب تھی۔ دن کا کچھ حصہ قصر میں بسر کر کے تمام مستورات ایک ایسے مقام پر جا کر بیٹھ گئیں جہاں سے قرطبہ کا شہر اور اس کے مضافات اچھی طرح دکھائی دیتے تھے اور درخت بیچ میں حائل نہ تھے۔ میں بھی وہیں چلا گیا اور اس محراب کے قریب پہنچا جہاں یہ حسینہ کھڑی تھی۔ لیکن جب اس نے مجھے قریب دیکھا، تو جھٹ دوسری محراب میں جا کھڑی ہوئی۔ میں بھی اس کے پیچھے گیا مگر وہ کتراتے رہی۔ میری

محبت کا احوال اسے معلوم ہو گیا تھا کیوں کہ عورتیں مردوں کا عشق معلوم کرنے میں ایسا ہی ملکہ رکھتی ہیں جیسے ایک بڑی رات کے وقت صحرا میں منزل کی لکھ معلوم کرنے میں مشاق ہوتا ہے۔ بعض بڑی بوڑھیوں نے اس سے جو سب کے دل کو عزیز تھی کہا کہ کچھ گاؤ۔ اس نے چنگ اٹھا کر اس کے پردوں کو اپنی نازک انگلیوں سے درست کیا۔ اس کیفیت سے اس کا حسن میری نظروں میں دوبالا ہو گیا۔ پھر اس نے چنگ پر عباس بن حنیف کے اشعار کا کرناٹے:-

”مجھے سوائے اپنے ماو تاپاں کے دوسرے کا خیال نہیں

وہ نازک اندام جو گل کی سیاہ دیواروں کے پیچھے عائب ہوتی نظر آئی ہے  
حسن و خوبی اس میں سر تاپا موجود ہے

اس کا چہرہ گوبر آب دار ہے۔ اس کا جسم زرخس ہے اس کا سانس خوشبو ہے۔

اور نور کا وہ ایک چشمہ ہے شرعی رنگ کا جوڑا گلے میں ہے  
سبک رفتاری کا یہ عالم ہے کہ نازک سے نازک چیز بھی پاؤں کے تلے دب کر ٹوٹ نہیں پاتی“

کچھ عرصے کے بعد ہم نئے محل سے قصر بلاط مغیث میں چلے آئے۔ ہشام الموید نے ہمیں قید کر دیا اور ہمارا خاندان بالکل تباہ ہو گیا۔ وہ حسینہ بھی ہم میں نہ رہی۔ ایک دن مدت کے بعد میں نے اسے ایک عزیز کے جنازے پر دیکھا۔ اس کی صورت دیکھتے ہی مجھے اپنا گزشتہ زمانہ اور عشق کی ابتدا یاد آ گئی۔ اس حال میں میں نے یہ شعر کہے:

(یہ ایک مردے کا ماتم کر رہی ہے جس کی لوگ بڑی عزت کرتے تھے۔  
لیکن جو شخص اب تک زندہ ہے اسے کہیں زیادہ اس کے آنسوؤں کی ضرورت ہے۔

یہ ایک ایسے انسان کو رو رہی ہے جو قدرتی موت مرا ہے لیکن مجھ بد نصیب کے لیے اس کے دل میں رحم نہیں ہے۔)

جوانمردی کی تحریک مغربی ممالک میں Chivalry کے نام سے پھیلی۔ فنی کو Knight کہا گیا۔ جو اپنی ڈھالوں پر خانوادہ نشانات بنانے لگے۔ ٹائٹ عام طور پر کسی اونچے خاندان کی دوشیزہ سے محبت کا دعویٰ کرتے اور اس کے زوال کو نشان بنا کر جنگی اکھاڑوں میں اترتے تھے۔ برطانیہ کے شاہ آر تھر کی ملکہ گجور اور سر لانسلاٹ کا رومان مشہور ہے۔ رومانی عشق حسرت نصیبی، ضبط نفس اور محرومی پر مبنی ہوتا تھا۔ تحریک جوانمردی نے رومانی عشق کے ساتھ پاکیزگی، ایثار اور حفت کے تصورات وابستہ کر دیئے اور اسے افلاطونی عشق کا نام بھی دیا گیا۔ لیکن اوراقِ آئینہ میں ہم دیکھیں گے کہ افلاطونی عشق رومانی عشق سے مختلف ہے۔ بہر صورت رومانی عشق میں ہوا و ہوس کا دخل ناگوار سمجھا جانے لگا۔ شیکسپیر نے اپنی ایک نظم ”دنش اور اونس“ میں عشق اور ہوس میں امتیاز کرتے ہوئے کہا ہے:

”عشق اس طرح سکون بخشتا ہے جیسے مینہ برسنے کے بعد دھوپ

چمکنے لگے۔

ہوس کا اثر ایسا ہے جیسے دھوپ کے بعد طوفان پھٹ پڑے۔

عشق کی بہار جادواں ہے۔

ہوس وہ جاڑا ہے جو بہار کے دوران میں نمودار ہوتا ہے۔

عشق سے اکتاہٹ نہیں ہوتی جب کہ ہوس بے خوری سے مرجاتی ہے۔

عشق صداقت ہے۔

ہوس سراسر دودھ ہے۔“

ابن خلدون نے کہا ہے کہ عشق اور شراب شعر گوئی میں معان ثابت ہوتے ہیں۔

دنیا کی عظیم شاعری عشق کا کام یا رومانی عشق ہی کی رہیں احسان ہے۔ شیکسپیر کے سانیٹوں میں اس کی ناکام محبت صاف دکھائی دیتی ہے جو اسے میری فٹز سے تھی۔ دانٹے کی طرہ یہ خداوندی بلر تپنے کی ناکام محبت کا فیضان ہے۔ میر تقی میر کے بہتر نشتروں میں اس کی تپش ناتمام نے زہرناکی پیدا کی ہے۔ پزار کا کے سانیٹ قیامت کی یاد تازہ کراتے ہیں۔ ہیر وارث شاہ کی بے پناہ تاثیر وارث شاہ کے والہانہ عشق میں مضمحل ہے۔

عشق کی تیسری صورت کو ہم جنسی عشق کا نام دیا گیا ہے۔ اس کا آغاز قلیقیہ اور

جزیرہ کریت سے ہوا، جہاں سے یہ یونان اور ایران میں پھیل گیا۔ قطعی سمدیسیت کے لیے رسوائے دہر تھے۔ قدیم یونانیوں نے ہم جنسیت کو ایک معاشرتی ادارہ بنا دیا۔ سپارٹا میں اس کا رواج عام تھا۔ چاہنے والے نوجوان میدان جنگ میں ایک دوسرے پر اپنی جانیں قربان کر دیتے تھے۔ ریاست تھیبس کا مشہور جنگی دستہ ایسے ہی عشاق پر مشتمل تھا۔ یونانی اپنی عورتوں کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور انہیں گھر کی چار دیواری میں مقید رکھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ کسبیاں دل بہلانے کے لیے ہوتی ہیں، کینریں صحت برقرار رکھنے کے لیے اور بیویاں بچے جننے کے لیے۔ حقیقی جذبہ عشق صرف مردوں کی دوستی کی صورت میں پردان چڑھتا ہے۔ افلاطون نے اپنے مکالمے سمپوزیم میں عشق کا جواعلیٰ و ارفع تصور پیش کیا ہے وہ ہم جنسی نوعیت ہی کا ہے۔ سمپوزیم میں تمام بحث کرنے والے اس بات پر متفق ہو جاتے ہیں کہ مردوں کی باہمی محبت عورت کی محبت سے زیادہ پاکیزہ اور روحانی ہوتی ہے۔ لوگوں نے غلطی سے مرد عورت کی پاکیزہ محبت کو عشق افلاطونی کا نام دے دیا ہے۔ یونانی اپنے محبوب مردوں پر غر کر تے تھے اور ان کی توصیفِ حسن میں بڑ جوش نظمیں لکھتے تھے۔ سقراط اور اسی بایدیس کا عشق ضرب المثل بن گیا تھا۔ سقراط نے میدان جنگ میں اپنی جان پر کھیل کر اسی بایدیس کی جان بچائی تھی۔ اکیلیس اور پریڈکلس کے عشق کا ذکر ہومر نے الیڈ میں کیا ہے۔ افلاطون نے اہل سپارٹا کی تقلید میں اپنی ”جمہوریہ“ میں جس ریاست کا تصور پیش کیا ہے اس میں ہم جنسی عشق کی ترغیب و تشویق دلائی ہے۔ یونانیوں میں ہم جنسی محبت صرف مردوں تک محدود نہیں تھی عورتیں بھی اس میں جلا تھیں۔ لڑکاس کی مشہور شاعرہ سہو نے اپنی پر جوش عشقیہ نظمیں ایک لڑکی کے فراق میں لکھی ہیں۔ ہم جنسی عشق کا رواج عام تھا۔ فارسی غزل کا مثالی محبوب امروہی ہے۔ سلاطین اور امراء خوبصورت لڑکوں کو پاس بٹھاتے اور برملا ان سے اظہارِ عشق کرتے تھے۔ ایک دفعہ ایک سادہ عذار خوبرو طیب شاہ عباس صفوی کے دربار میں باریاب ہوا۔ شاہ نے اسے دیکھتے ہی کہا:

ع خوش طہیرے مست بیانا ہمہ بہار شوم

لو خیر خوش۔ گل امروہ صوفیہ کی خانقاہوں اور شاعروں کے دیوان خانوں کی زینت

سمجھے جاتے تھے۔ ترک غلاموں سے ساتی گری کا کام لیا جاتا تھا اور ان کے حسن و جمال پر شعر کہے جاتے تھے۔ شاہنامہ کے ابتدائی باب کا مصنف دقیقی ایک ترک غلام پر فریفتہ تھا۔



ایک دن شاعر نے کچھ زیادہ ہی جوش سے اظہارِ دعا کیا۔ غلام نے غصے میں آ کر دیتی کا پیٹ ٹھنجر سے چاک کر ڈالا۔ رفتہ رفتہ لفظ ترک معشوق کے مفہوم میں مستعمل ہو گیا اور غمزہ ترکانہ کی ترکیب فارسی میں رواج پا گئی۔ امیر خسرو۔

مع اے ترک غمزہ زن کہ مقابل نشستہ

افغان اور تیموری سلاطین اس ذوقِ ایران کو اپنے ساتھ ہندوستان لائے عہد القادر بدایونی نے ان کے معاشرے بیان کیے ہیں۔ ظہیر الدین بابر نے بھی اپنی ترک میں اپنے عزیزوں کے ہم جنسی معاشقوں کا ذکر کیا ہے اور نہایت صاف گوئی سے اپنے عشق کا حال بھی لکھا ہے جو بطور مثال درج ذیل ہے:

”ان ایام میں بامیری نام ایک لڑکا لشکر میں رہتا تھا۔ ہمارے ناموں میں عجیب مماثلت پائی جاتی تھی۔ ترکی شعر۔ ”میں اس پر فدا ہو گیا اور حقیقت یہ ہے کہ اس کے عشق میں دیوانہ ہو گیا۔“

اس سے پہلے مجھے کبھی کسی سے عشق نہیں ہوا تھا اور مجھے بالکل معلوم نہیں تھا کہ محبت کا اظہار کن الفاظ میں کیا جاتا ہے۔ اسی حالتِ شیفگی میں میں نے چند فارسی شعر لکھے جن میں ایک شعر تھا ”میری طرح کوئی عاشق وارفتہ جنوں، مصیبت زدہ اور عزت باختہ نہیں ہوا خدا نہ کرے تیرے جیسے بے رحم اور بے نیاز حسین سے کسی کا سابقہ پڑے۔“

بعض اوقات اتفاق سے بامیری مجھے ملتے آ جاتا اور میری حالت یہ ہوتی کہ شرم اور حجاب کے باعث میں اُس کے چہرے کی طرف نظر بھر کر نہیں دیکھ سکتا تھا۔ اس حالت میں اسے دلچسپ باتوں سے بہلانے یا اظہارِ شوق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ چنی خلیجان اور اضطرابِ شوق کے باعث میں اس کے آنے کا شکریہ ادا کرنے سے بھی قاصر رہتا۔ اس لیے یہ تصور نہ کیا جائے کہ مجھ میں اس کے اٹھ کر چلے جانے کا گلہ کرنے کی سکت تھی۔ مجھے یا رارے ضبط و حوصلہ نہ تھا کہ معمولی شافنگی سے بھی کام لیتا اور اس کا خیر مقدم کرتا۔ اسی عشق و محبت کی حالت میں ایک دن چند ملازموں کے ساتھ ایک تنگ گلی میں سے گزر رہا تھا کہ معا بامیری سے میری

مٹ بھیڑ ہو گئی۔ اس اتفاقہ ملاقات سے میری حالت ایسی غیر ہو گئی کہ میرے حواس بالکل معطل ہو گئے۔ نہ مجھ میں اس سے آنکھ ملانے کی ہمت تھی اور نہ میرے منہ سے کوئی بات ہی نکل سکتی تھی۔ نجلت اور گھبراہٹ کے عالم میں اس کے قریب سے گزر گیا۔ اس وقت مجھے صالح محمد کا شعر یاد آ رہا تھا۔ ”میں اپنی جان کو دیکھتا ہوں تو نجل ہو جاتا ہوں۔ میرے ساتھی میری طرف دیکھتے ہیں اور میں دوسری طرف دیکھنے لگتا ہوں۔“ یہ شعر صین میرے حسب حال تھا۔ جوش عشق، جنون محبت اور مستی شباب سے مجبور ہو کر میں گلی کوچوں، باغوں اور چمنوں میں ننگے سر ننگے پاؤں پھرا کرتا۔ نہ مجھے کسی دوست کا خیال تھا نہ کسی دشمن کی پروا اور نہ مجھے یہ پروا تھی کہ کوئی میری عزت بھی کرتا ہے یا نہیں۔ ترکی شعر۔ ”جذب و مستی نے مجھے دیوانہ کر دیا اور مجھے یہ بھی معلوم نہ ہوسکا کہ حسیںوں پر فریفتہ ہونے والوں کی حالت یہی ہوتی ہے۔ کبھی میں پہاڑوں اور صحراؤں کی خاک چھاتتا اور کبھی کوچہ بکوچہ اور چمنوں کی تلاش میں مارا مارا پھرتا۔ میں نہ چل سکتا تھا نہ بیٹھ سکتا تھا نہ قدم اٹھا سکتا تھا۔“

اس واقعہ سے مفہوم ہوتا ہے کہ ہم جنسی عشق یا افلاطونی عشق بھی انسان کو ذہن و قلب کی گہرائیوں تک متاثر کرتا ہے۔ غالباً یہی سبب ہے کہ بعض صوب اول کے شاعروں اور ادیبوں نے بھی اس سے ذوقی فیضان حاصل کیا ہے۔ سیف ورجل، ابونواس، اسکروائلڈ، شکسپیر، آندرے ژید، دالٹ وٹمین، پرست وغیرہ نے عشق ہم جنسی کی پُر جوش ترجمانی کی ہے۔ جدید مغربی ہم جنسیت کا نقشہ ریڈ کلف ہال نے اپنے ناول ”تہائی کا کنواں“ میں بڑی چابکدستی سے کھینچا ہے۔

انیسویں صدی کے صنعتی انقلاب نے جاگیرداروں کے عہد کی سیاسی، معاشی، اخلاقی اور عمرانی قدروں کو تباہ کر دیا۔ سائنس کے فروغ سے تصوف زوال پذیر ہو گیا اور تصوف کے ساتھ ہی عشق حقیقی کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ کارخانوں اور دفاتروں میں دوش بدوش کام کرنے سے مرد و عورتیں ایک دوسرے کے اس قدر قریب آ گئے کہ کشش نامعلوم اور احساس نارسائی نے دم توڑ دیا۔ والہانہ روحانی عشق ایسے معاشرے میں سرسبز نہیں ہو سکتا

جس میں مرد عورتوں کو میل جول کی آزادی ہو اور سیر و تفریح پر کوئی قدغن نہ ہو۔ صنعتی انقلاب کے بعد جو صنعتی معاشرہ صورت پذیر ہوا ہے اس کی دو ہی صورتیں سامنے آئی ہیں: مغرب کا سرمایہ دارانہ معاشرہ اور اشتراک کی معاشرہ۔ دیکھنا یہ ہے کہ ان میں عشق و محبت کے جذبے نے اظہار کی کیا صورتیں اختیار کی ہیں۔

جدید مغربی معاشرے میں عورت بظاہر آزاد ہو چکی ہے لیکن اس کا مقام پہلے سے بھی پست تر ہو گیا ہے۔ صنعتی انقلاب نے بے شک اسے مرد کی صدیوں کی غلامی سے آزاد کر دیا ہے لیکن اسی آزادی نے اسے ہوس کاری کی زنجیروں میں جکڑ دیا ہے اور وہ نہیں جانتی کہ ہوس کی یہ غلامی مرد کی غلامی سے کہیں بدتر ہے۔ مغرب کا معاشرہ معاشی نا انصافی اور اقتصادی لوٹ کھسوٹ پر مبنی ہے جس نے اس کے بلوں میں محنت اور سرمائے کے تضاد کو جنم دیا ہے۔ یہی تضاد اس معاشرے کی زوال پذیری کا سب سے اہم سبب بن گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک زوال پذیر معاشرے میں صحت مند عشق کا پنپ سکنا ناممکن ہے۔ فرائڈ کے نظریہ اظہار جنس نے اہل مغرب کو جنسی بے راہ روی کا غلطی جواز بہم پہنچا دیا ہے۔ چنانچہ وہ نہایت انتہاک کے ساتھ جذبہ جنس کا بے محابا اظہار کرنے لگے ہیں اور یہ علاج بذات خود لاعلاج مرض بن گیا ہے۔ مغرب کے بڑے بڑے شہروں میں بے شمار قحبہ خانے ہیں، جہاں دن رات فسق و فجور کا بازار گرم رہتا ہے۔ پیرس، لندن، نیویارک، شکاگو، فرینک فرٹ، روم وغیرہ میں لاکھوں عورتیں صحت فردشی کا دھندا کرتی ہیں۔ شبانہ محفلوں میں عریانی، فحاشی اور جنسی کج روی کے حیا سوز مظاہرے برسر عام کیے جاتے ہیں۔ ایسے ماحول میں عشق و محبت کے بار آور ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ معروف ہوس کاری سے لوگوں کی تسکین نہیں ہوتی تو عجیب و غریب غیر فطری اور گھناؤنے طریقے وضع کیے جاتے ہیں جنہیں سفلی فلموں میں دکھایا جاتا ہے۔

دوسرا صنعتی معاشرہ اشتراک کی ہے۔ اس میں ہر مرد عورت محنت کرنے پر مجبور ہے۔ اشتراکیوں کا اعلان ہے کہ جو کام نہیں کرے گا نہیں کھائے گا۔ اس معاشرے میں عورت نہ صرف طب، قانون، تعلیم و تدریس اور انجینئرنگ میں مرد کے دوش بدوش کام کر رہی ہے بلکہ پائلٹ، ڈرائیور اور فیکٹری مزدور کے کام بھی کامیابی سے انجام دے رہی ہے۔ اس طرح نئی نوع انسان کی تاریخ میں پہلی بار عملاً عورت کو مرد کا ہمسر تسلیم کر لیا گیا ہے۔

اشتراکی ممالک میں صحت فروشی کا اتساع کر دیا گیا ہے۔ عورت مرد کا کھلونا نہیں رہی جس سے وہ اوقات فراغت میں اپنا دل بہلایا کرے۔ وہ صبح و شام اپنے فرائض میں اس طرح منہمک رہتی ہے کہ اسے ہوسٹا کی کا خیال تک نہیں آتا۔ چینی عورتوں نے کدالوں سے پہاڑ کے پہاڑ کھود کر رکھ دیئے ہیں جن پر حدنگاہ تک فصلیں لہلہا رہی ہیں۔ وسیع دلدلوں کو پاٹ دیا ہے اور ان پر کارخانے تعمیر کیے جا رہے ہیں۔ دریاؤں کے رخ موڑ دیئے ہیں۔ ریگستانوں کو مرغزاروں میں تبدیل کر دیا ہے۔ کسان، مزدور، معمار، ڈرائیور تک کے کام عورتیں کر رہی ہیں۔ کہیں کدالوں سے برف ہٹا رہی ہیں کہیں آستینیں چڑھائے فصل بو رہی ہیں۔ روس کی ریاستیں ازبکستان، جارجیا، کاکیشیا، کرغزیا انقلاب سے پہلے غیر آباد ویرانے تھے، آج وہاں جدید ترین وضع کے شہر بسائے گئے ہیں۔ اس حیرت انگیز ترقی میں عورتوں کا برابر کا حصہ ہے۔ دنیا کی پہلی خلا باز عورت اشتراکی معاشرے ہی میں پیدا ہو سکتی ہے۔ اس معاشرے میں عشق و محبت نے کیا صورت اختیار کی ہے اس کا جواب دینا چنداں مشکل نہیں ہے۔ اشتراکی معاشرہ ترقی پزیر ہے اور تضادات سے بری ہے۔ اس میں معاشی عدل و انصاف قائم کر دیا گیا ہے۔ مرد عورت کی مساوات دکھائی دیتی ہے۔ دونوں ایک دوسرے کا احترام کرتے ہیں۔ اس میں امر و نہی یا رومانی عشق کی مرینانہ صورتیں جو حسرت و محرومی پر مبنی ہوتی ہیں بار آور نہیں ہو سکتیں۔ اس معاشرے کے مرد عورتیں جو جسمانی اور ذہنی لحاظ سے ہمدرد اور توانا ہوتے ہیں قدرتا ایک دوسرے میں جنسی کشش محسوس کرتے ہیں جو ذہنی و ذوقی لگاؤ کے ساتھ مل کر صحت مند عشق کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ معاشرہ چاہنے والوں کے راستے میں حائل نہیں ہوتا۔ باہمی احترام اور جنسی توافق یہاں بیوی کو گہری مسرت سے سرشار کر دیتے ہیں۔ یہ انس اور لگاؤ ہی اس معاشرے کا عشق ہے۔ برٹنڈرسل نے کہا ہے کہ بچی خوشی دوا ایسے چاہنے والوں کو میسر آ سکتی ہے جو زندگی کی اچھی چیزوں، سیر و تفریح، موسیقی، آرٹ، فطری مناظر سے اکٹھے لطف اندوز ہو رہے ہوں۔ اس نوع کا عشق روایتی محبت کی طرح رعد کی کڑک کی طرح نمودار نہیں ہوتا۔ نہ چاہنے والے پہلی نظر میں خشن کر جاتے ہیں بلکہ گل و بہار کی بھینی بھینی خوشبو کی طرح دیرے دیرے حواس کو اپنی لپیٹ میں لیتا ہے اور نامحسوس طور پر رگ و پے میں اتر جاتا ہے۔ اس نوع کا صحت مند عشق ایک صحت مند معاشرے ہی میں جنم لے سکتا ہے۔



## یہ کہ اخلاقی قدریں ازلی وابدی ہیں!

اخلاق کو بالعموم مذہب کا محض ایک جزو ترکیبی سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ جب کسی شخص کو نیک کہا جائے تو فرض کر لیا جاتا ہے کہ وہ ہا مذہب بھی ہوگا۔ اہل مذہب ہر اس شخص کو جو اُن کا مخصوص عقیدہ نہیں رکھتا مردود اور عاصی سمجھتے ہیں خواہ وہ کیسا اچھا آدمی ہو۔ اس طرح اخلاق کو مذہبی عقیدہ سے وابستہ کر دیا گیا ہے اور مذہبی عقیدے ہی کو اخلاق کے جانچنے کا معیار سمجھ لیا گیا ہے۔ اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے فریئر لکھتے ہیں<sup>1</sup>:

”مذہب کا مفہوم میرے نزدیک یہ ہے کہ انسان ایسی فوق الطبع قوتوں کی تالیف قلب اور استرخا کی کوشش کرے جو اس کے نتیجے کے مطابق نظام فطرت اور حیات انسانی پر متصرف ہیں۔ مذہب کی اس تعریف کے پیش نظر اس کے دو پہلو ہوں گے: نظریاتی اور عملی۔ یعنی انسان سے ماوراء قوتوں پر عقیدہ رکھنا اور انہیں خوش کرنے کی کوشش کرنا۔ ان دونوں میں عقیدہ مقدم ہے کیوں کہ جب تک ہمیں کسی فوق الطبع ہستی پر اعتقاد نہیں ہوگا ہم اسے خوش کرنے کی کوشش نہیں کریں گے لیکن جب تک یقین و ایمان متعلقہ عمل پر منتج نہ ہو یہ مذہب نہیں ہوگا بلکہ محض الٰہیات بن کر رہ جائے گا۔ دوسرے الفاظ میں کوئی شخص ہا مذہب نہیں کہلا سکتا جب تک اس کے اعمال خدا کی محبت یا خوف سے شکل پذیر نہ ہوں۔ دوسری طرف محض عمل بھی جو مذہبی عقیدہ سے مبرا ہو مذہب نہیں ہوگا۔ ممکن ہو سکتا ہے کہ دو

اشخاص ایک ہی جیسا طرز عمل رکھتے ہوں پھر بھی ان میں سے ایک باندھب ہو اور دوسرا نہ ہو۔ جو شخص خدا کے خوف یا اس کی محبت سے کوئی عمل کرے گا، وہ باندھب ہوگا اور جو انسان کی محبت یا خوف سے کوئی عمل کرے گا اُسے ہم اسی نسبت سے کہ اس کا عمل کہاں تک عمومی بھلائی کے لیے ہوتا ہے یا اخلاق یا بد اخلاق کہہ سکتے ہیں۔“

فریڈر نے مذہبی اخلاق اور عمومی اخلاق میں تفریق کی ہے۔ اس کے خیال میں ہر باندھب کا یا اخلاق ہونا یا ہر با اخلاق کا باندھب ہونا ضروری نہیں ہے۔ لی ہاں نے مذہبی اخلاق کو کتابی اخلاق اور غیر مذہبی اخلاق کو عملی اخلاق کہا ہے۔ وہ لکھتا ہے<sup>1</sup> :

”اس اخلاق کو دیکھنے سے جو کسی قوم کی کتابوں میں درج ہے کچھ قائمہ نہیں ہوتا۔ کوئی مذہب ایسا نہیں ہے جس کی اخلاقی تعلیم بہت عمدہ نہ ہو لیکن قوم کی حالت پر نظر ڈالتے وقت جو چیز ہمارے لیے مفید ثابت ہو سکتی ہے وہ یہ نہیں ہے کہ انہیں کون سا اخلاق سکھایا گیا ہے بلکہ یہ ہے کہ وہ کس اخلاق پر عامل ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کتابی اخلاق اور عملی اخلاق میں عموماً بہت ہی تھوڑی مماثلت ہے۔ تھوڑے دنوں کی سیر و سیاحت اور اقوام عالم کے معاشرے کے اس مطالعے سے جو کتابوں کے ذریعے ممکن نہیں ہے، معلوم ہو جاتا ہے کہ مذہب و اخلاق بالکل ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ اگر فی الواقع ان میں علت و معلول کا رشتہ ہوتا تو وہ قومیں جو نہایت مذہبی ہیں اعمال و کردار میں بھی اچھی ہوتیں۔ لیکن حالت واقعی اس کے برعکس ہے۔ کسی قوم کے اخلاق کے اسباب کو اس کے مذہبی احکام میں نہیں ڈھونڈنا چاہیے ہر مذہب میں عمدہ اخلاقی احکام ہیں اور ان احکام کی تعمیل ہو تو دنیا بھر میں امن و امان قائم ہو جائے۔ لیکن جس طریقے پر ان اخلاقی احکام کی تعمیل ہوتی ہے وہ لحاظ مرزیوم، زمانہ و قوم اور مختلف دوسرے اسباب کے بدلہ ہے اور اسی وجہ سے ایک ہی مذہب کی مختلف اقوام کے اخلاق اور مذہب ایک دوسرے سے جدا ہوتے ہیں۔“

لی بان نے اپنی دوسری مشہور کتاب ”سمند بن ہند“ میں بھی اس موضوع پر سیر حاصل بحث کی ہے اور یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اخلاق اور مذہب ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ اپنے دعوے کے ثبوت میں اس نے دوسرے مذاہب و اقوام سے بھی مثالیں دی ہیں۔ ہندوؤں کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے:

”ہندوؤں میں مذہب اور اخلاق کے مابین غار عظیم واقع ہے۔ ہندوؤں کے متعلق اگر کہا جائے کہ وہ اقوام عالم میں سب سے زیادہ مذہبی ہیں تو ہمارے یورپی خیالات کے مطابق یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ تمام اقوام عالم میں ہندو اخلاق کے لحاظ سے سب سے کم درجے میں ہیں۔ اصل یہ ہے کہ اخلاق اور نیک چلتی ہند میں ناپید ہے۔ برخلاف اس کے مذہب یہاں ہر زمانے میں زوروں پر رہا ہے۔ فی الواقع ہندو نہایت درجے مذہبی ہیں لیکن اخلاق ان میں مطلق نہیں ہے۔“

دوسری طرف پنڈت رادھا کرشناں کا یہ دعویٰ ہے کہ مذہب سے اخلاق کو جدا نہیں کیا جاسکتا اور ہندومت میں اخلاق کو مذہب کا جزو اعظم سمجھا جاتا ہے۔ ہیولاک ایس نے نظری اور عملی اخلاق میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ صرف عملی اخلاق ہی کو سامنیٹک تحقیق کا موضوع بنایا جاسکتا ہے۔ وہ کہتا ہے:

”اخلاقیات کی کتابوں میں نظری اخلاق پر بحث کی گئی ہے جس کا تعلق اس بات سے ہے کہ لوگوں کو کیا کرنا ”چاہیے“ یا کون سا عمل ”خیر“ سمجھا جاسکتا ہے۔ مکالات افلاطون میں سقراط نے نظری اخلاق ہی کو موضوع بحث بنایا ہے اور اخلاقیات کی کتابوں میں بھی اسی مسئلے سے اعتناء کیا گیا ہے جیسا کہ نیچوٹ نے کہا ہے اس نوع کی کتابوں کو سامنیٹک نہیں کہا جاسکتا کیوں کہ سائنس کی بنیاد اصل حقائق پر ہے۔ اس بات پر نہیں کہ انہیں کیا ہونا چاہیے۔ نظری اخلاق دو اصناف پر مشتمل ہے جو بعض اوقات ایک دوسرے کے متافی معلوم ہوتے ہیں۔ انہیں ”روایتی اخلاق“ اور ”مثالیاتی اخلاق“ کے نام دیئے جاسکتے ہیں۔ روایتی اخلاق کی بنیاد کسی جماعت کے قدیم معمولات پر رکھی جاتی ہے اور اس میں ان تمام نظریات

جیسا استحکام پایا جاتا ہے جو کسی مخصوص معاشرتی زندگی اور ماحول کے باعث افراد کے دل و دماغ میں نفوذ کر جاتے ہیں۔ یہی ضمیر کی آواز ہے جو ہمیشہ ان قواعد کے حق میں اٹھتی ہے جو افراد کے ذہنوں میں رائج ہو چکے ہیں اور جن سے مگر کی کوئی صورت نہیں ہوتی۔ افراد اس آواز کو سننے اور اس کی تعمیل پر مجبور ہوتے ہیں لیکن نظری اخلاق کی حدود (انسان کو کیا کرنا چاہیے) سے باہر عملی اخلاق کا وجود ہے۔ یعنی جو کچھ لوگ فی الواقع کرتے ہیں۔ ابتداً اخلاق کا کوئی عمل اس لیے نہیں کیا گیا کہ عامل کو اسے کرنا چاہیے تھا بلکہ اس کی تہہ میں گہری جبلتیں اور حوال کار فرماتھے۔ فلاسفہ نے نظری اخلاق پر بڑی دقیق بحثیں کی ہیں اور اس حقیقت سے اکتفا نہیں کیا کہ اصل بحث نظری اخلاق نہیں بلکہ عملی اخلاق ہے۔ عملی اخلاق ان رسوم و رواج پر مشتمل ہوتا ہے جو کسی خاص ماحول اور خاص وقت میں افراد کی اکثریت کے لیے مفید مطلب ثابت ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اخلاق کا تعلق "ہے" سے ہے "چاہیے" سے نہیں ہے اور اسی عملی اخلاق ہی کو سائنٹفک تحقیق کا موضوع بنایا جاسکتا ہے۔<sup>1</sup>

مسئلہ زیر نظر کے تمام پہلوؤں کو کاٹھ ڈھن ٹھین کرنے کے لیے اس کا مختصر تاریخی پس منظر پیش کرنا مناسب ہوگا۔

دور وحشت کی ابتدائی تاریک صدیوں میں جب انسان کے آباؤ اجداد درندوں کی طرح پہاڑوں کی کھوہوں میں یا درختوں پر گزر بسر کرتے تھے۔ اخلاق کا تصور ناپید تھا۔ دوسرے جانوروں کی طرح وہ بھی جنگل کے قانون پر عامل تھے۔ یعنی طاقتور کمزور کو جان سے مار دیتا، اس کی خوداک چھین لیتا یا اس کی عورت کو ہنگامے جانا اپنا فطری حق سمجھتا تھا۔ حمل و خرد کی نشوونما کے ساتھ جب انسان وحش کی صف سے جدلی ہوا اور مختلف کنبے مل جل کر رہنے لگے تو ان میں رفاقت اور بھڑدی کے جذبات بھی ابھرنے لگے۔ مادری نظام معاشرہ کی تشکیل پر کنبے کے افراد کا باہمی یگانگت کا احساس قوی تر ہو گیا اور مبہم صورت میں خیر و شر کا تصور نمود پزیر ہونے لگا۔ ہر وہ بات جس سے کنبے کے افراد کی بھود و ابستہ تھی



اچھی سمجھی جانے لگی اور جس بات سے کنبے کی بجائی یا نقصان کا احتمال تھا اُسے موم قرار پائی۔ ایک افریقی سردار کا لطیفہ مشہور ہے۔ کسی پادری نے اس سے پوچھا کہ تمہارے خیال میں اچھی بات کون سی ہے اور بُری کون سی؟

اس نے جواب دیا:

”جب میں کسی کی عورت ہمکا لاؤں تو یہ اچھی بات ہوگی اور جب

کوئی دوسرا میری عورت ہمکا لے جائے تو یہ بُری بات ہوگی۔“

خیر و شر کا یہ معیار خالصتاً ارضی ہے۔ اسی دور میں مذہب کی داغ بیل ڈالی گئی۔ عابدوں کے زمانے کا انسان نیند کی حالت میں دیکھتا کہ وہ ادھر ادھر جنگلوں میں فکار کھیلتا پھرتا ہے جہاں وہ بے اوقات مرے ہوئے عزیزوں سے ملاقاتیں بھی کرتا ہے۔ جب کہ اس کا جسم عار میں دراز ہوتا ہے۔ یہ زمانہ شعور کی نیم بیداری کا تھا۔ اسے اس بات کا یقین ہو گیا کہ اس کے اندرون میں کوئی ایسی چیز بھی ہے جو جسم سے جدا بھی ہو سکتی ہے اور واپس بھی آ سکتی ہے۔ مرے ہوئے عزیزوں کو خواب میں دیکھ کر اس کے ذہن میں یہ بات داغ ہو گئی کہ وہ مر کر فنا نہیں ہوئے بلکہ کسی اور عالم میں موجود ہیں۔ انہی قیاس آرائیوں نے حیات بعد ممات اور بھائے روح کے عقائد کو جنم دیا جو بعد میں مذاہب کے اساسی معتقدات بن گئے۔ علم الانسان کی رو سے یہ زمانہ انتساب ارواح کا دور کہلاتا ہے یعنی انسان اپنی ہی طرح سورج، چاند، دریاؤں، پہاڑوں وغیرہ کو بھی ذی شعور اور ذی روح سمجھنے لگا اور انہیں اپنے ہی جیسے جذبات و احساسات سے متصف کرنے لگا۔ ان ہستیوں میں بعض کو اپنا دوست سمجھتا تھا اور بعض کو دشمن خیال کرتا تھا۔ سورج اور چاند اس کے دوست تھے کہ رات کی اتھاہ بھیاں تک تاریکی کا پردہ چاک کرتے تھے۔ تاریکی کو وہ اپنا دشمن خیال کرتا تھا کہ اس میں اسے طرح طرح کے خوف اور اندیشے گھیرے رہتے تھے۔ روشنی اور تاریکی یا نور و ظلمت کی یہ دوئی بعد میں مذہب، فلسفہ، اخلاق وغیرہ میں ہر کہیں سرایت کر گئی۔ ارواح کو بھی اس نے نیک و بد میں تقسیم کر لیا۔ دوستوں اور عزیزوں کی ارواح نیک تھیں کہ مرنے کے بعد بھی اس کی مدد کو آتی تھیں اور دشمنوں کی روحیں بد تھیں کہ مرکز بھی ایذا پہنچاتی رہتی تھیں۔ مذہب اور اخلاق کے ابتدائی تصورات صورت پذیر ہو چکے تھے۔ جب زرمی انقلاب برپا ہوا اور تمدن کے آغاز سے اخلاقی ضوابط اور مذہبی عقائد و

شعائر مرتب و منظم ہونے لگے۔ نئی نوع انسان کی تاریخ میں زرعی انقلاب بہت بڑے سنگ میل کا درجہ رکھتا ہے۔ اس کے اثرات انسانی مقدر پر بڑے گہرے اور دور رس ہوئے۔ معاشرہ انسانی قائم ہوا مملکت کی تشکیل عمل میں آئی، لغم و نسق کے قوانین وضع کیے گئے۔ املاک کا تصور پیدا ہوا، جو رفتہ رفتہ ذاتی املاک کی صورت میں زرعی معاشرے کا محور بن گیا۔ ذاتی املاک کے تحفظ کے لیے قوانین بنائے گئے اور اخلاق و عمل کے اصول وضع کیے گئے۔ اراضی کی طرح عورت، اولاد، غلاموں اور کنیزوں کو بھی جزا املاک سمجھنے لگے۔ بادشاہوں نے عوام سے بلاچون و چرا اپنے احکام کی تعمیل کرانے کے لیے انہیں دیوتاؤں سے منسوب کرنا شروع کیا اور کہنے لگے کہ ہمیں براہ راست بھل، مردوخ، شمس یا آ من رع کے دستور اخلاق یا ضابطہ قوانین بخشنا ہے۔ شاہ حورابی نے اپنے ضابطے کے متعلق یہی دعویٰ کیا ہے۔ ایک دیواری نقش آج بھی موجود ہے جس میں دکھایا گیا ہے کہ شاہ حورابی خداوند خدائش سے ضابطے کی فرد لے رہا ہے۔ دوسرے ضوابط کی طرح حورابی نے بھی ذاتی املاک کے تحفظ کا سامان کیا ہے۔ ڈاک، بھگت، چوری، قتل اور زنا سنگین جرم قرار دیئے گئے اور ان کی سزا موت رکھی گئی کیوں کہ ان کے ارتکاب سے کسی نہ کسی صورت میں ذاتی املاک پر زد پڑتی تھی۔ اہل تحقیق کے خیال میں عہد نامہ قدیم کے احکام عشرہ ضابطہ حورابی سے ہی ماخذ ہیں۔ شریعت موسوی کی آخری شق میں عورت کو بھی گائے، بیل اور بھیڑ بکری کے ساتھ ذاتی املاک ہی میں شمار کیا گیا ہے۔ حاصل کلام یہ کہ تہذیب و تمدن، مذہب، قانون، فنون لطیفہ اور سائنس کی طرح اخلاق بھی زرعی معاشرے میں مدون ہوا تھا اور قانون کی طرح اولین محرک و مقصد بھی ذاتی املاک کا تحفظ ہی تھا۔ اخلاق کی ابتداء تو اسی سے ہوئی تھی۔ چوری مت کر، زنا مت کر، ڈاکہ مت ڈال، قتل مت کر۔ چنانچہ شریعت موسوی بھی نواہی پر مشتمل ہے۔ تمدن کی ترقی کے ساتھ ان نواہی کے مثبت اور ایجابی پہلو بھی اجاگر ہو گئے اور صداقت، صبر و قناعت، رفیق و ہمدردی، احسان و مروت، ایثار و قربانی وغیرہ کو محاسن اخلاق سمجھا جانے لگا بعد میں منظم مذاہب نے ان پر مہر توشیح ثبت کر دی۔

جب ہم مذاہب کی بات کرتے ہیں تو عام طور سے ہمارے ذہن میں ہندومت، بدھ مت، تاؤ مت، مجوسیت، یہودیت، نصرانیت اور اسلام کا خیال آتا ہے لیکن یہ مذاہب تو نئی نوع انسان کے ماضی قریب سے تعلق رکھتے ہیں۔ تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ نئی

کا رواج رہا۔ جن میں زیادہ تر دیوتاؤں کی تالیف قلب پر زور دیا جاتا تھا۔ اس مقصد کے لیے قربانیاں بھی دی جاتی تھیں اور چڑھاوے بھی چڑھائے جاتے تھے۔ کثرت پرست مذہب کے معاملے میں روادار اور وسیع شرب تھے اور ایک دوسرے کے دیوتا اور دیویاں بلا تکلف اپنے مذہب میں شامل کر لیتے تھے مثلاً سمیریوں کا دیوتا حمور اور ویوی عشار بابلیوں، قتیقیوں، مصریوں قریگیا والوں سے ہوتے ہوئے یونانی صنمیات میں اودس<sup>۱</sup> (جبرانی اودنائی؛ میرے آقا) اور افروداکسی کی صورت میں جا نمودار ہوئے۔ اسی طرح رومیوں نے یونانیوں کے دیوتا اپنا لیے۔ ان بت پرست اقوام میں انفرادی گناہ یہ تھا کہ مناسب قربانیاں نہ دے کر دیوتاؤں کو ناراض کر لیا جائے۔ وہ قربانوں، چڑھاؤں اور تہواروں سے اپنے دیوتاؤں کو خوش رکھتے تھے۔ شخصی گناہ کا احساس یا ضمیر کی آواز انہیں بہت کم پریشان کرتی تھی۔ مذہبی مصیبت اور احساس گناہ کے انفرادی تصور کا آغاز یہودیوں سے ہوا جنہیں آڈس ہیکلس نے وحدانیت کے موجد قرار دیا ہے۔

تاریخ عالم میں سب سے پہلے یہودیوں نے ایک شخصی اور ملی خدا کا تصور پیش کیا۔ جناب موسیٰؑ سے پہلے وہ متعدد دیوتاؤں کو پوجنے لگے تھے۔ ان کی وفات کے بعد بھی صدیوں تک وہ بڑے انہماک سے بت پرست اقوام کے جوں کو پوجتے رہے۔ قید بابل میں جب ان پر مصائب و آلام نے بھوم کیا تو بنی اسرائیل کے نبیوں نے اپنی ملت کے پست حوصلے بلند کرنے کے لیے ایک شخصی اور ملی خدا کا ذکر بڑے جوش و خروش سے کرنا شروع کیا جو رفتہ رفتہ اس قدر راسخ ہو گیا کہ یہود نے غیر اقوام کے تمام معبودوں کو چھوڑ دیا۔ قید بابل سے پہلے وہ یہوداہ ہی کو خیر و شر کا مبداء اور خالق سمجھتے تھے۔ لیکن وہاں کے دوران قیام میں شیطان کا تصور اخذ کیا اور مجوسیوں کی طرح شر کو اس سے منسوب کرنے لگے۔ شخصی خدا کے تصور نے یہودیوں کے احساس گناہ کو بھی تقویت دی۔ اب یہودیوں اور یہوداہ میں ذاتی رشتہ قائم ہو گیا۔ یہوداہ بڑا غیرت مند ثابت ہوا وہ اپنے کسی عہد کو اس بات کی اجازت نہیں دیتا تھا کہ اس کے علاوہ وہ کسی دوسرے معبود کی پرستش بھی کرے۔

<sup>۱</sup> افروداکسی کا محبوب جسے سرخ دیوتا نے خنزیر کا روپ دھار کر قتل کیا تھا۔ روایت ہے کہ جس جگہ اودس کا خون گرا تھا وہاں لالے کے پھول اگ آئے تھے۔ عربی میں اسے نعمان (محبوب) کہا گیا۔ عربی میں لالے کے پھولوں کو شقائق النعمان کہتے ہیں یعنی نعمان کے زخم۔



اسرائیل کے خروج سے ہزاروں برس پہلے سیری اور مصری تمدن معراج کمال کو پہنچ چکے تھے اور ان میں مذہب و اخلاق کے باقاعدہ ضابطے موجود تھے۔ کثرت پرستی کا یہ دور کم و بیش پانچ ہزار برسوں پر محیط سمجھا جاسکتا ہے۔ اس زمانے میں متعدد دیوتاؤں اور دیویوں کی پرستش کی جاتی تھی۔ انہیں وقت پر مینہ برسانے، فصلیں پکانے اور زمین کی زرخیزی کو بحال رکھنے کی ترقیب دینے کے لیے سال میں کئی تہوار منائے جاتے تھے جن میں نہایت جوش و خروش سے ان کی پوجا کی جاتی تھی۔ اسرائیلی مذاہب سے بہت پہلے وحدانیت کا تصور ابھرنے لگا تھا۔ سکمنڈ فرائیڈ اپنی کتاب ”موسیٰ اور وحدانیت“ میں کہتا ہے کہ جناب موسیٰ نے وحدانیت کا تصور مصر کے فرعون اختاتن سے مستعار لیا تھا۔ جو بہت پرستی کا سخت مخالف تھا اور روح آفتاب (آتھن) کے سوا کسی دوسرے دیوتا کی پوجا نہیں کرتا تھا۔ بابل میں سہ صدیہ سیارہ کی پرستش کی جاتی تھی۔ لیکن بعل مردوخ کو خالق کائنات، قادر مطلق اور پروردگار عالم تسلیم کر لیا گیا تھا۔ مصر اور بابل کے پرہیز اور کابھن خداوند خدا سے براہ راست فیض یاب ہونے کا دعویٰ کرتے تھے اور حالت دارگی میں پیش گوئیاں بھی کیا کرتے تھے۔ مصر میں آمن رع کا بڑا کابھن غیب کی خبریں دیا کرتا تھا۔ دوا پر عراق کی صابیت (نہوی معنی ستاروں کی پوجا) نے نجومیت اور یہودیت پر گہرے اثرات ثبت کیے۔ بابل کی پچاسی سالہ قید و بند کے دوران میں یہودی شیطان، جنت، دوزخ، سزا جزاء، نکوین کائنات و تخلیق آدم اور عالمگیر سیلاب کے اساطیر سے آشنا ہوئے اور انہیں اپنے مذہب میں شامل کر لیا۔ ضمیر کا تصور بھی نجومیوں سے مستعار ہے جو کہتے تھے کہ ”دین“ وہ ملکہ ہے جو انسانی روح پر اخلاقی اثرات ڈالتا ہے اور نیک بد سب میں موجود ہوتا ہے۔ ہر دانش میں یہ لفظ ”دینہ“ تھا جو ژند میں ”وین“ بن گیا۔ بعد میں یہی لفظ عربی میں داخل ہو گیا۔ یہودیوں نے ضمیر کا نام ”یزر“ رکھا جس سے وہ نیک یا بد تخیل مراد لیتے تھے۔ قربانی، طواف، رکوع و سجود، مناجات، دعا وغیرہ صابکین سے یادگار ہیں۔ یہودیوں کا بیکل، عیسائیوں کا گرجا اور مسلمانوں کی مسجد صابکین کے معبد کے چرے ہیں جن سے محراب، ایوان، قربان گاہ، حوض وضو اور منارے مستعار ہیں۔ صدقہ، زکوٰۃ، عشر اور خمس قبیحوں سے لیے گئے ہیں جو اپنے پرہیزوں کی وجہ معاش کے لیے یہ مذہبی محصول عائد کرتے تھے۔ ان حقائق سے منہوم ہوتا ہے کہ مروجہ مذاہب سے ہزاروں برس پہلے متہدین ممالک میں صابیت یا کثرت پرستی



اس ذاتی اور شخصی ربط و تعلق کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ جو یہودی یہوداہ کے احکام سے سرتانی کرتا وہ اپنے آپ کو عاصی اور نافرمان سمجھنے لگتا تھا اور کہتا تھا کہ ”یزر“ یا قحیل بد نے اس کے ذہن و قلب پر تسلط جما لیا ہے۔ ”یزر“ یا ضمیر کو احساسِ گناہ کی تخلیق سمجھا جاسکتا ہے۔ قدیم بت پرست اقوام میں اخلاق اور رسومِ عبادت میں کچھ بھی فرق نہیں کیا جاتا تھا۔ ان کے یہاں ساری قوم کے گناہ کا کفارہ ایک ہی دفعہ قربانیاں دے کر کر دیا جاتا تھا۔ بہر صورت یہودیت میں مذہب اور اخلاق ایک دوسرے میں ایسے ضم ہو گئے کہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر کرنا محال ہو گیا اور اسرائیلی مذاہب کی ہمہ گیر اشاعت سے اس عقیدے کو بھی فروغ ہوا کہ مذہب اور اخلاق لازم و ملزوم ہیں اور ایک کو دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔

اسرائیلی مذاہب کے ابتدائی دور میں بے شک عقیدے، رسومِ عبادت اور اخلاق کا ربط و تعلق برقرار رہا۔ حقدین اپنے عقائد میں راسخ اور عبادات میں مخلص اور بے ریا تھے۔ لیکن زمانے کے گزرنے کے ساتھ سیاسی اور عمرانی تنزل کا آغاز ہوا تو مذہب عقیدے اور رسومِ عبادات میں محصور ہو کر رہ گیا اور اخلاق کا رشتہ ان سے منقطع ہو گیا۔ لوگ عقیدے اور ظاہری رسومِ عبادت ہی کو مذہب کی اصل روح سمجھنے لگے۔ نیک وہ تھا جس کا عقیدہ صحیح ہو اور جو ظاہری رسومِ عبادت کا پابند ہو خواہ وہ اخلاقی لحاظ سے کتنا ہی بدگن اور غبیث ہو۔ اور بُرا وہ ٹھہرا جس کا عقیدہ ضعیف تھا خواہ اخلاقی لحاظ سے وہ کتنا ہی پاکباز اور نیک خلعت ہوتا۔ احکامِ مذاہب کی ظاہری پابندی نے ریاکاری کو جنم دیا۔ اس کے ساتھ تاویل کاری کا آغاز ہوا اور اہل مذہب طرح طرح کے حیلوں سے اپنی دکان آرائی اور دین فروشی کے جواز پیش کرنے لگے۔ ریاکاری اور تاویل کاری نے سچی مذہبیت کو سخت ٹھیس پہنچائی۔

لی یوناننگ لکھتا ہے:

”جیسا کہ سینغیانے کہا ہے تاویل کاری اور استدلال نے مذہب کو روپہ تنزل کیا۔ اس کے الفاظ ہیں، بد قسمتی سے مدت ہوئی کہ مذہب وہ دانش نہیں رہا۔ جس کا اظہار قحیل میں کیا گیا ہو بلکہ وہ تو ہم بن گیا جس پر استدلال اور تاویل کے پردے پڑ چکے ہیں۔ مذہب کے زوال کے اسباب ہیں: علم و فضل کی نمائش، فرقہ بندی، نظریات، تاویل کاری۔ جب ہم اپنے

عقائد کی طرز خواہی کرتے ہیں، ان کی تاویل کرتے ہیں اور اپنے آپ کو برسر حق سمجھنے میں غلو کرتے ہیں تو ہماری مذہبیت کو ضعف آ جاتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ ہر اہل مذہب ہلکا خراپنے آپ کو حق و صداقت کا اجارہ دار سمجھنے لگتا ہے۔ جتنا ہم اپنے آپ کو حق بجانب قرار دیتے ہیں اتنے ہی تنگ نظر بھی ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ مذہب کے تمام فرقوں کے حالات سے ظاہر ہے۔ یہی چیز ہے جس نے اہل مذہب میں بدترین قسم کا تعصب، کم سوادی اور خود غرضی پیدا کی ہے۔ اس قسم کا مذہب انسان میں اچھائی درجے کی خود غرضی پیدا کرتا ہے جو نہ صرف اسے وسعت شرب سے محروم کر دیتی ہے بلکہ اس کے اور خدا کے درمیان سووے بازی کو رواج دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب کے بعض متحدہ دہر و محدود درجے کے خود غرض بھی ہوتے ہیں۔ اپنے آپ کو حق بجانب قرار دینے کا جذبہ رفتہ رفتہ انسان کے ان تمام عمدہ جذبات کا خاتمہ کر دیتا ہے جن سے مذہب کی ابتدا ہوئی تھی۔<sup>1</sup>

جب ذاتی نجات کی خواہش مقصدِ حیات بن جائے تو قدر کا فرد کا عضویاتی رشتہ جماعت سے برقرار نہیں رہ سکتا اور وہ معاشرے یا مملکت کی فلاح کے لیے اپنی کوششیں وقف کر دینے کی بجائے اپنی عاقبت کو سنوارنے کی فکر میں غرق ہو جاتا ہے۔ اسے اس بات کا خیال نہیں رہتا کہ بقول ارسطو ”جو شخص اچھا شہری نہ ہو وہ اچھا انسان نہیں ہو سکتا۔“ جو شخص دن رات عبادت میں غرق رہے اور معاشرتی فرائض سے غافل ہو جائے اُسے با مذہب تو کہا جاسکتا ہے لیکن با اخلاق نہیں کہا جاسکتا۔ ذاتی نجات حاصل کرنے کا یہ رجحان فردیت کی پرورش کرتا ہے اور اجتماعی مفاد کو نقصان پہنچاتا ہے۔ اس سلبی نقطہ نظر کے جو معر اثرات مغربی معاشرے پر ہوئے ان کا نقشہ فریڈر نے ان الفاظ میں کھینچا ہے:<sup>2</sup>

”یونانی اور رومی معاشرے کی بنیاد اس تصور پر رکھی گئی تھی کہ فرد

جماعت اور شہری مملکت کا مخلوم ہے۔ اس معاشرے میں انسانی عمل کا سب سے اعلیٰ نصب العین بھی تھا کہ فرد ذاتی تحفظ پر مملکت کے تحفظ کو فائق سمجھے۔ شہریوں کو لڑکپن سے اسی ایثار نفس کی تلقین کی جاتی تھی اور وہ اپنی

خدمات تمام تر عمومی مفاد کے لیے وقف کر دیتے تھے۔ اگر وہ جسم و جان کی قربانی سے دریغ کرتے تو انہیں اس بارے میں کوئی شبہ نہ ہوتا تھا کہ ملکی مفاد پر ذاتی مفاد کو ترجیح دے کر انہوں نے دُور ہمتی اور فردمانگی کا ثبوت دیا ہے۔ مشرقی مذاہب کی اشاعت سے یہ صورت حالات بدل گئی۔ ان مذاہب میں انسان اور ذاتِ خداوندی کے اتحاد یا ہمی اور ذاتی نجات کو انسانی کوششوں کا محور سمجھا جانے لگا۔ شخصی نجات کے مقابلے میں مملکت کی فلاح و بہبود کا خیال پس منظر میں چلا گیا۔ اس اخلاق کش اور خود غرضی پر مبنی نظریے کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ اہل مذہب عوام کی خدمت سے صرف نظر کر کے اپنی توجہ کو روحانی جذبات پر مرکوز کرنے لگے اور اس دنیا کو حقارت کی نگاہ سے دیکھنے لگے۔ حیاتِ اخروی کی ابدیت کے مقابلے میں اس دنیا کو عارضی اور گریز پا خیال کرنے لگے۔ ولیوں اور راہبوں کو جو اس دنیا سے نفور اور فردوسِ بریں کے تصور میں مگن تھے انسانیت کے مثالی نمونے سمجھنے لگے۔ اس سے مثالی محبت و ملن اور بطلِ جلیل کا جو اپنی ذات کی پروا نہ کرتے ہوئے ملک کی فلاح کے لیے مردانہ وار اپنی جان قربان کر دیتا ہے، تصور مجروح ہو گیا۔ جن لوگوں کی نگاہیں باغِ عدن پر گڑی ہوئی تھیں انہیں یہ دنیا بے کیف اور سپاٹ دکھائی دینے لگی۔ اس طرح گویا ثقلِ حیات کا مرکز حیاتِ امروزہ سے مستقبل کی زندگی کی طرف منتقل ہو گیا۔ اس سے عالمِ عقلی کا خواہ کتنا ہی فائدہ ہوا ہو اس دنیا کو بلاشبہ ناقابلِ تلافی نقصان پہنچا۔ نظمِ مملکت کا شیرازہ بکھرنے لگا مملکت اور خاندان کا رشتہ ختم ہو گیا۔ معاشرے کا اجتماعی نظام کلڑے کلڑے ہو کر انفرادیت کی نذر ہو گیا اور چاروں طرف بربریت چھا گئی کیوں کہ متمدن زندگی صرف شہریوں کے عملی تعاون ہی سے قائم رہ سکتی ہے۔ جب شخصی مفاد کو عمومی فلاح کے تحت رکھا جائے نتیجہ یہ ہوا کہ لوگوں نے اپنے ملک کے تحفظ سے ہاتھ اٹھالیا اور بعض نے تو نسلِ انسانی کو منقطع کرنے کا تہیہ کر لیا۔ اپنی اور دوسروں کی ارواح کی نجات کے لیے انہوں نے مادی دنیا کو جسے وہ گناہ کا سرچشمہ خیال کرتے تھے تباہ و

مرباد ہونے کے لیے چھوڑ دیا۔ یہ خط ایک ہزار سال تک اہل مغرب کے ذہن و دماغ پر مسلط رہا۔ ازمہ وسطی کے اواخر میں رومی قانون، فلسفہ ارسطو، قدما کے علوم و فنون کے احیاء سے اہل مغرب دوبارہ اپنے اصل نصب العین سے رجوع لائے اور زندگی کا زیادہ عالمانہ اور مردانہ نقطہ نظر از سر نو اختیار کر لیا گیا۔ تمدن کی رفتار میں جو قفل روٹا ہو گیا رفع ہو گیا اور مشرقی مذاہب کا تسلط جاتا رہا۔“

احیاء العلوم کی صدیوں میں سائنس کے انقلاب پر درانکشافات کیے گئے جن سے مذہب کے بیشتر عقائد و مسلمات متزلزل ہو گئے۔ اہل کلیسا نے سائنس دانوں کی زبان بندی کی ہر ممکن کوشش کی لیکن پڑھے لکھے لوگ صدیوں کی غلطی غلامی اور استبداد کے بعد آزادی فکر سے آشنا ہوئے تھے اور ادہام کا ظلم ٹوٹ چکا تھا۔ از بسکہ مذہبی اخلاق عقائد سے وابستہ تھا۔ جب عقائد میں ضعف آنے لگا تو متعلقہ اخلاق بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ نیک و بد کے پرانے معیار بدل گئے اور اخلاق کو نئی بنیادوں پر مرتب کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ ایسا اخلاق جو فرد کی فلاح و نجات کی بجائے معاشرے اور جماعت کی بہبود و صلاح کا التزام روا رکھ سکتا ہے۔ اس موضوع پر اٹھار خیال کرتے ہوئے برٹنرسل نے لکھا ہے:

”مسیحی اخلاقیات کا بنیادی نقص یہ ہے کہ اس نے بعض اعمال پر گناہ اور بعض پر نیکی کی چھاپ لگا رکھی ہے اور یہ ایسی وجوہ کی بنا پر کیا گیا ہے جن کا معاشرتی نظام سے کوئی واسطہ یا تعلق نہیں ہے۔ وہ اخلاقیات جس کی داغ بیل ادہام پر نہیں رکھی جائے گی پہلے اس امر کا تعین کرے گی کہ وہ کن معاشرتی نتائج کو حاصل کرنا چاہتی ہے اور کن سے اپنا دامن بچانا چاہتی ہے۔ اس کے بعد جہاں تک علم اجازت دے سکے اس بات کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ کس قسم کے اعمال مطلوبہ نتائج کے حصول میں مدد دے سکتے ہیں۔ یہ اخلاقیات انہی اعمال کو ترقی دے گی اور انہی کو مستحسن قرار دے گی۔ اور جو ان کے مخالف ہوں گے ان کی مذمت کرے گی۔ قدیم



اخلاقیات کا طریق کار ایسا نہیں ہے وہ چند ایسی وجوہ کی بنا پر جن کے ماخذ علم الاحسان کی روایات میں گم ہو چکے ہیں بعض اعمال کو مذموم ٹھہرانے کے لیے منتخب کر لیتی ہے۔“

مسئلہ زیر نظر کے حوالے سے ڈارون کا نظریہ ارتقاء خاص طور پر اہم ہے۔ ڈارون کا دعویٰ یہ تھا کہ بنی نوع انسان کسی ابوالاہام کی اولاد سے نہیں ہیں، جسے گناہ کی پاداش میں جنت سے نکال دیا گیا تھا بلکہ صدیوں کی جہد للبقا کے بعد حیوانات کی صف سے جدا ہوئے ہیں۔ اس نظریے نے اخلاقیات میں ایک مسئلے کا اضافہ کیا۔ وہ یہ تھا کہ انسان جو حیوانات کی صف سے جدا ہوا تھا بااخلاق کیسے ہوا؟ اب گناہ کی اصل اور اس کی پیدائش کی بجائے اہل فکر نے انسان کی حس اخلاق کی پیدائش پر غور کرنا شروع کیا۔ اس ضمن میں دو واضح نظریے سامنے آتے ہیں۔ ایک کو وجدانیت کہتے ہیں دوسرے کو فطرت پسندی کا نام دیا جاتا ہے۔ وجدانیت کی رو سے اخلاقی حس پیدائش اور وہی ہوتی ہے۔ فطرت پسندوں کا کہنا ہے انسان پیدائش کے بعد ماحول کے اثرات سے اخلاقی حس کا اکتساب کرتا ہے۔ اخلاقیات کے تمام مکاتب فکر انہی دو نظریات کی شاخیں ہیں۔ وجدانیت کی رو سے اخلاقی قدریں ازلی وابدی ہیں اور انسان میں نیک و بد کی تمیز پیدائش کے طور پر موجود ہے جسے عرف عام میں ضمیر کہا جاتا ہے۔ فطرت پسند ازلی اخلاقی قدروں کے قائل نہیں ہیں اور کہتے ہیں کہ اخلاقی قدریں ماحول کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔ ضمیر کا مذہبی نظریہ یہ ہے کہ ہر شخص کے باطن میں نیک و بد کی تمیز کا ملکہ موجود ہوتا ہے۔ جو شخص ضمیر کی آواز کو سن کر اس پر عمل کرتا ہے وہ نیک بن جاتا ہے اور جو اس آواز کو دبا دیتا ہے وہ بدی کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں دقت یہ ہے کہ یہ آواز کسی شخص کو کچھ کہتی ہے اور کسی کو کچھ اور مزید برآں تحلیل نفسی نے یہ انکشاف کیا ہے کہ ضمیر ”پولیس“ کے خوف کا دوسرا نام ہے۔ ضمیر کا تعلق ذہن سے ہے اس لیے یہ مسئلہ مذہبی، فلسفیانہ یا حیاتیاتی نہیں ہے بلکہ خالصتاً نفسیاتی ہے۔ اثر کر رہا ہے کہ انسانی ضمیر گلے کی جبلت<sup>۱</sup> کی پیداوار ہے۔ جب کسی فرد کو احساس ہوتا ہے کہ اس کا کوئی فعل معاشرے کے افراد کی نظروں میں مذموم سمجھا جائے گا تو وہ اسے کرنے سے ہچکچاتا ہے۔ یہی ضمیر کی آواز ہے جب اسے احساس ہو کہ اس کا کوئی

عمل معاشرے کی نظروں میں مستحسن ہوگا تو وہ پورے اطمینان سے اسے انجام دیتا ہے۔ فرائڈ نے اسے پولیس یا سزا کا خوف کہا ہے۔ اس نے اپنی کتاب ”تہذیب اور اس کی نا آسودگیاں“ میں ضمیر کے اصل سے بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان میں ضمیر تشویش اور سزا کے خوف پر مشتمل ہے۔ جب ان کا رخ خود فرد کی ذات کی طرف ہو جائے۔ انسانی فطرت میں کوئی ایسی پیدا کٹی حس نہیں ہے جو اسے نیک و بد میں تمیز کرنے کے قابل بنائے۔ اس کے خیال میں بچے میں بدی کا احساس ہوتا ہی نہیں، اسے تو محض اپنے حظ و مسرت سے فرض ہوتی ہے۔ جب اس کے ماں باپ کسی فعل پر اسے سزا دیتے ہیں تو ان کی محبت سے محروم ہو جانے کا خوف بچے میں گناہ کا احساس پیدا کرتا ہے۔ بعد میں یہی خوف معاشرے کی طرف منتقل ہو کر عمرانی خوف کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ واعلیٰ احساس جرم کسی بُری خواہش کو عملی جامہ پہنانے سے پہلے ہی اس کی نیت یا آرزو کو بُرا سمجھنا شروع کر دیتا ہے۔ یہی ضمیر ہے۔ خواہشات کو دبا دینے سے اس ضمیر کو تقویت بخم پہنچتی ہے۔ عام طور سے دیکھا گیا ہے کہ نیک آدمی کو ضمیر کی آواز زیادہ پریشان کرتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جتنا کسی خواہش کو دبا یا جائے اتنی ہی اس کی ترقیب میں شدت پیدا ہو جاتی ہے۔ نیک آدمی اسے دبانے کی کوشش کرتا ہے تو اس کی ذہنی کشاکش اذیت ناک ہو جاتی ہے۔ اسی لیے اس قسم کا نیک آدمی دلی مسرت اور آسودگی سے محروم ہوتا ہے۔

وجدانوں کا یہ نظریہ کہ اخلاقی قدریں ازلی وابدی ہیں بوجہ محل نظر ہے۔ عام طور سے اس دعوے کے اثبات کے لیے موٹا کٹوں سے کام لیا جاتا ہے لیکن تہذیب عالم کا مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت بخوبی منکشف ہو جاتی ہے کہ سیاسی اور اقتصادی تقاضوں کے بدلنے کے ساتھ اخلاقی قدریں مختلف زمانوں اور مختلف اقوام میں بدلتی رہی ہیں۔ قتل، ڈاک، چوری، لالچ، زنا، اغوا وغیرہ معاصی کو کسی نہ کسی قوم میں محاسن کا درجہ حاصل رہا ہے۔ سپارٹا والے اپنے غلاموں Helots کو چوری جیسے قتل کر دیتے تھے تاکہ وہ طاقتور اور منظم نہ ہو جائیں۔ اسے معاشرے کی خدمت سمجھا جاتا تھا۔ بعض اقوام میں جنگ شروع ہونے سے پہلے انسان کی قربانی دی جاتی تھی۔ اکثر یونانی ریاستوں میں اسے فعل مستحسن سمجھتے تھے۔ اہل رومہ مغرب سلاطین کو دیوتاؤں کے معبدوں میں ذبح کر دیا کرتے تھے اور سمجھتے تھے کہ اس سے دیوتا خوش ہوں گے۔ کاریج اور کنعان میں پہلوئگی کے بچوں کو مولک اور

بعل دیوتاؤں کے سامنے بھڑکتی ہوئی آگ میں پھینکا جاتا تھا۔ ماں باپ خوشی سے اپنی اولاد کو اس قربانی کے لیے پیش کرتے تھے۔ امریکہ کے ازبک و شیزہ لڑکیوں کو سورج دیوتا پر قربان کرتے تھے۔ دریائے نل میں طغیانی لانے کے لیے ہر سال ایک جوان حسینہ واپس لے کر قہر دریا میں غرق کی جاتی تھی تاکہ دیوتا آمن رخ خوش ہو جائے۔ یہودیوں میں پہلوٹھی کی اولاد کو قربان کیا جاتا تھا۔ اسی طرح ڈاک اور اغوا کو بعض اقوام میں مستحسن سمجھا جاتا تھا۔ شادی کی ابتدا ڈاکے اور اغوا سے ہوئی تھی۔ ایک قبیلے کے مرد مسلح ہو کر دوسرے قبیلے پر اچانک حملہ کر دیتے اور جوان لڑکیاں لے لے بھاگتے تھے۔ بارات کی صورت میں یہ رواج آج تک موجود ہے۔ آج بھی دیہاتی علاقوں میں بارات پر پتھر پھینکے جاتے ہیں گویا حملہ آوروں کا مقابلہ مقصود ہے۔ لالچ بھی دور وحشت میں اچھائیوں میں شمار ہوتا تھا۔ شکار مشکل سے ملتا تھا۔ اس لیے جب کبھی پیٹ بھر کر کھانا میسر آ جاتا تو بے تحاشا اس پر لوٹ پڑتے تھے۔ مصلحت آمیز جھوٹ کا ہر جگہ رواج رہا ہے۔ ابراہام کے متعلق عہد نامہ قدیم میں آیا ہے کہ آپ نے مصلحتاً جھوٹ بولا تھا۔ دھرم شاستر میں منوج بولنے کی سخت تاکید کرتا ہے لیکن ساتھ ہی کہتا ہے کہ ملکی مصلحتوں کی خاطر راجہ کا جھوٹ بولنا نہ صرف جائز ہے بلکہ قابل ستائش بھی ہے۔ کسی نہ کسی دور میں تمام اقوام اہل بیت نسواں کی قائل رہی ہیں۔ ہندوؤں کے ہاں شکتی بھگت محرمات سے اختلاط کرنا مذہباً جائز اور مباح سمجھتے ہیں۔ قدیم مصری، لیبی اور یونانی شراب کے دیوتا اور بار آدری کی دیوی کے قصداً نہ تہواروں پر کھلم کھلا جنسی بے راہ روی کے مظاہرے کرتے تھے۔ بائبل کی ہر عورت پر مذہباً فرض تھا کہ وہ زندگی میں کم از کم ایک بار عشار دیوی کے معبد میں جا کر اپنے آپ کو کسی یا تری کے سپرد کر دے۔ عشار، ایس، افرو دایتی کے معبدوں میں سیکڑوں دیو دایاں یا مقدس کسبیاں رہتی تھیں جنہیں نہایت عزت و تکریم کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا اور جن کی عصمت فروشی کو مذہبی خدمت سمجھا جاتا تھا۔ غرض کہ آج کے تمام معاصیہ کسی نہ کسی زمانے میں محاسن اخلاق سمجھے جاتے تھے۔ مروجہ ضابطہ اخلاق زرعی معاشرے کے سیاسی، اقتصادی اور عمرانی تقاضوں کے تحت صورت پذیر ہوا تھا۔ منہجی انقلاب کے بعد جو منہجی معاشرہ نمود پذیر ہو رہا ہے اس کے سیاسی، اقتصادی اور عمرانی تقاضے مختلف ہیں۔ اس لیے زرعی معاشرے کی اخلاقی قدروں کی نفی ہو رہی ہے اور ان کی جگہ نئی نئی اخلاقی قدریں ظہور پذیر

ہو رہی ہیں۔ افلاطون کی طرح اخلاقی قدروں کو معروضی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ قدر کی حقیقت یہ ہے کہ ہم جس چیز میں دلچسپی لیں اسی میں ہمارے لیے قدر پیدا ہو جاتی ہے۔ اس دلچسپی کے بغیر قدر کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ ماحول کے تقاضوں کے بدلنے سے ہماری دلچسپیاں بھی بدلتی رہتی ہیں اور دلچسپیوں کے بدل جانے سے قدریں بھی بدل جاتی ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اخلاقی قدریں معاشرے اور فرد کے باہمی تاثیر و تاثر سے وجود میں آتی ہیں۔

گزشتہ دو صدیوں میں سائنس کی ترقی نے انسان کے سوچے اور محسوس کرنے کے انداز بدل دیئے ہیں اور صنعتی انقلاب کے ہم گیر شیوع سے زرعی معاشرے کی قدریں بھی بدلتی جا رہی ہیں۔ اس مرحلے میں یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ قدریں صنعتی معاشرے میں کیا صورت اختیار کریں گی۔ اتنا ضرور ہے کہ اخلاق و عمل کے اصولوں کو نئی بنیادوں پر از سر نو مرتب کرنے کی ضرورت محسوس ہونے لگے گی جن سے متعلق فی زمانہ صرف قیاس آرائی ہی کی جاسکتی ہے۔ اس ضمن میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ انسان عقل و شعور کی نشوونما کے ساتھ اخلاق کا مکلف ہوا تھا۔ دوسرے حیوانات جن کا شعور نشوونما نہیں پاسکا آج بھی اخلاقی اصول و آداب سے بے نیاز ہیں۔ انسان کو اخلاق کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی تھی کہ اس کے ذہن میں جہتوں اور عقل و شعور کے درمیان کشمکش شروع ہو گئی۔ اگر اس کے پاس صرف عقل ہوتی یا صرف جذبات ہوتے تو اسے اخلاق کی ضرورت نہیں تھی۔ جہتوں میں بے پناہ قوت تھی لیکن ان سے تعمیری کام صرف عقل و خرد کی رہنمائی ہی میں لیا جاسکتا ہے۔ اس حقیقت کے پیش نظر با اخلاق انسان وہی ہوگا جس کی جہتوں اور جذبات پر عقل کا تصرف محکم ہوگا جس شخص کے جذبات کھلیں اسے با اخلاق نہیں کہا جاسکتا کیوں کہ وہ حیوانات سے قریب تر ہو جاتا ہے۔ محاسن اخلاق پیدا کرنے کے لیے عقلیاتی وسائل کو بروئے کار لانا ضروری ہوگا اور فرد اور جماعت کے ربط باہم سے جو اخلاقی مسائل پیدا ہوتے ہیں انہیں سائنٹیفک نقطہ نظر سے مرتب کرنا پڑے گا۔ یاد رہے کہ اخلاق کو سیاسیات اور اقتصادیات سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ بحیثیت ذی شعور انسان ہونے کے ہر شخص پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ نوع انسان کی بہبود و فلاح کے لیے اپنی کوششیں وقف کر دے۔ اجتماعی مفاد کے حصول کے لیے کوشش کرنے سے بیمار و قربانی کے جذبات



کو تحریک ہوتی ہے اور یہ مسلم ہے کہ ایثار و قربانی پر ہی اعلیٰ اخلاق کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے۔  
 Altruism (عوام کی فلاح) Egoism (ذاتی مسرت کے درپے ہونا) سے  
 بہر صورت بہتر محرک اخلاق ہے۔ برٹنڈ رسل نے کہا ہے: <sup>1</sup>

”اخلاق کا سب سے بڑا مقصد یہ ہے کہ ایسے طرز عمل کو رواج دیا جائے جس سے فرد کی نہیں بلکہ جماعت کے مفاد کی پرورش ہو میرے خیال میں سرمدی پہلو سے عمل صالح وہ ہے جو جماعت کے مفاد کو تقویت بخشنے۔“

اخلاقیاتی عمل کے لیے کسی اعلیٰ نصب العین کا تعین ضروری ہے کیوں کہ اخلاقی قدروں کی پستی یا بلندی کو متعلقہ نصب العین کے حوالے ہی سے متعین کیا جاسکتا ہے۔ نفسیاتی لحاظ سے ایک اعلیٰ نصب العین ہی انسانی شخصیت میں توازن اور مطابقت پیدا کرتا ہے۔ نصب العین کے تعین سے قوت ارادی مستحکم ہوتی ہے اور کردار پختہ ہوتا ہے۔ جو اخلاق کے لیے نہایت اہم ہے۔ جے اے ہیڈ فیلڈ نے کہا ہے: <sup>2</sup>

”فرض کیا ہے؟ فرض وہ مطالبہ ہے جو نصب العین ذات سے کرتا ہے اور نصب العین وہ ہے جو ذات کی تکمیل اور مسرت کے حصول پر آمادہ کرتا ہے۔“

نگلی کی تعریف کرتے ہوئے روجرز نے کہا ہے:  
 ”بہترین قابل حصول مقاصد تک پہنچنے کے لیے شعوری طور پر مسلسل کوشش کرنے کا نام نگلی ہے۔“ <sup>3</sup>

اخلاق کی تدوین جدید کے ضمن میں یہ بات ذہن نشین کر لینا ضروری ہے کہ جس طرح بہترین حکومت وہ ہوتی ہے جو کم سے کم حکومت کرے۔ اسی طرح بہترین اخلاق وہ ہے جو کم سے کم قدغن سے کام لے ”یہ نہ کر دو نہ کرو“ کی نگرار سے کسی قسم کا خوشگوار اثر نہیں ہوتا۔ محاسبین اخلاق کے پیدا کرنے کے لیے ایسے ماحول کی ضرورت ہے جس میں

1 Human Society in Ethics and Politics

2 Psychology and Morals

3 A Short History of Ethics

انسان بغیر کسی خارجی دباؤ کے خود بخود اچھے کام کرنے پر آمادہ ہو جائے۔ اس ماحول میں آزادی رائے، انسانی جبلتوں کے مناسب اظہار، خواہشات کے توافق، اعلیٰ نصب العین کا تلقین اور مسرت سے بہرہ ور ہونے کے بیش از بیش مواقع ہم پہنچانا ضروری ہے۔ جس معاشرے میں اکثریت مسرت کی دولت سے محروم ہوگی اس میں صالح اخلاقی قدریں کبھی نہیں پنپ سکیں گی۔ برٹنڈرسل ”مذہب اور سائنس“ میں لکھتے ہیں:

”خیر و شر کا خیال بدادہتہ خواہش سے تعلق رکھتا ہے جس چیز کی ہم سب خواہش کریں وہ ”خیر“ ہے اور جس چیز سے ہم سب خوف زدہ ہوں وہ ”شر“ ہے۔ اگر ہم سب اپنی خواہشات پر اتفاق کر لیں، تو قصبہ ختم ہو جائے گا۔ لیکن بدقسمتی سے ہماری خواہشات متضاد ہوتی رہتی ہیں۔ اگر میں یہ کہوں کہ جو کچھ میں چاہتا ہوں وہی خیر ہے تو میرا پڑوسی کہے گا نہیں جو میں چاہوں وہ خیر ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اخلاقی نظریات سے ہمیں بلکہ ذہانت، مسرت اور بے خوفی کی مدد سے عمومی خواہشات اور اجتماعی مسرت کے حصول کے لیے عمل کرنے ہی سے مفید نتائج حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ خیر یا شر کی خواہ ہم کچھ بھی تعریف کریں اسے موضوعی سمجھیں یا معروضی قرار دیں۔ جب تک ہم اجتماعی طور سے انسانی مسرت کے حصول کے لیے کوشش نہیں کریں گے اخلاقی اصلاح ممکن نہیں ہو سکے گی۔“

نئے صنعتی معاشرے میں افراد کو نیک بننے کی محض ذہانی تلقین نہیں کی جائے گی بلکہ ایسا اجتماعی ماحول قائم کیا جائے گا جو معاشی و عمرانی عدل و انصاف پر مبنی ہوگا اور جس میں ہر شخص کی جائز ضروریات بدرجہ اتم پوری ہوں گی۔ اس نوع کے معاشرے میں بدی کے محرکات کا از خود خاتمہ ہو جائے گا اور انسان صحیح معنوں میں بااخلاق زندگی گزار سکے گا۔

## یہ کہ عورت مرد سے کہتر ہے!

ہمارے زمانے میں جب عورت اپنے صدیوں کے کھوئے ہوئے مقام کو دوبارہ حاصل کرنے کے لیے جدوجہد کر رہی ہے اسے مختلف پیرایوں میں بار بار اس بات کی یاد دہانی کرائی جا رہی ہے کہ وہ جسمانی، ذہنی اور ذوقی لحاظ سے مرد سے فروتر ہے اور خواہ وہ کتنی ہی آزاد ہو جائے وہ مرد کی برابری نہیں کر سکتی۔ اس دعوے کے ثبوت میں عموماً یہ دلیل دی جاتی ہے کہ عورتیں مردوں سے فروتر نہ ہوتیں تو ان میں بھی عظیم مذہبی رہنماء، سائنس دان، فن کار اور فلاسفہ پیدا ہوتے۔ تاریخ عالم میں ایسی عورتوں کی تعداد جو علم و عمل کے کسی شعبے میں حد کمال کو پہنچ سکیں چند مستثنیات سے قطع نظر نہ ہونے کے برابر ہے۔ اس حقیقت کو جھٹلانا گویا تاریخ و سیر کو جھٹلانا ہے۔ عورت دوسرے درجے کے علمی و عملی مشاغل میں بے شک حصہ لے سکتی ہے لیکن کسی شعبے میں عظمت کی بلندیوں کو چھونا اس کے بس کی بات نہیں ہے کہ قدرت ہی نے اسے اعلیٰ درجے کی ذہنی و ذوقی صلاحیتوں سے بہرہ ور نہیں کیا۔ اس کا اصل منصب مرد کے ذوقی بحال کی تسکین کرنا ہے، بچے جننا ہے اور ان کی ابتدائی پرورش کرنا ہے۔ وہ ان حدود سے تجاوز کرے گی تو معاشرے کی تخریب کا باعث ہوگی۔ عورتوں کے خلاف یہ تعصبات مردوں کے دلوں میں گھر کر چکے ہیں۔ ان کا تجزیہ کرنے اور اس مسئلے کا صحیح پس منظر پیش کرنے کے لیے ہمیں زرعی انقلاب سے پہلے کے دور سے رجوع کرنا پڑے گا۔

علم الانسان کے طلباء متفقہ طور پر تسلیم کرتے ہیں کہ عورت پر مرد کی سیادت و برتری کا آغاز زرعی انقلاب کے بعد ہوا۔ زرعی انقلاب سے پہلے کا نظام معاشرہ مادری تھا

جس کا مرکز و محور عورت تھی اور مرد پر اسے برتری حاصل تھی۔ بچے باپ کی بجائے ماں کے نام سے پچانے جاتے تھے اور اسی کے وارث بھی ہوتے تھے۔ باپ کی حیثیت گھر میں ایک ضمنی خدمت گار کی ہوتی تھی۔ بچے کی پیدائش میں ماں کا حصہ واضح اور برہمن تھا۔ اس لیے اس کا دلی احترام کیا جاتا تھا۔ زری انقلاب کے بعد مرد عورت پر غالب آ گیا۔ رچرڈ لیون سوہن اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”ابتدا میں بنی نوع انسان جنسی آزادی کی زندگی بسر کرتے تھے۔ کسی کو اس بات کا علم نہ تھا کہ اس کا باپ کون ہے۔ اس لیے بچے اور ماں کے رشتے ہی کو حقیقی رشتہ سمجھا جاتا تھا۔ 1881ء میں سویٹزر لینڈ کے قانون دان جوہاں جیکب باخوفن نے مادری نظام معاشرہ کے موضوع پر ایک کتاب شائع کی۔ اس میں جن نظریات کا اظہار کیا گیا انہیں ایک اہم انکشاف کا درجہ دیا گیا۔ اس نظریے نے موجودہ نظام معاشرہ کے ستون ہزلزل کر دیئے اور عورت پر مرد کی فطری برتری کا تصور باطل ہو گیا۔ باخوفن نے یہ بات مانتے سے انکار کر دیا کہ فطرت نے کسی بھی پہلو سے کنبے کا سردار بتایا ہے۔ اس بات کا فطری حق عورت کو تھا اور ماضی میں اس نے اپنی سیادت کا لوہا منوالیا تھا۔ بعد میں مرد نے اس کا یہ حق غصب کر لیا۔ باخوفن نے مردوں کو تاریخ کا یہ سبق دینا ضروری سمجھا کہ وہ شروع سے آقا نہیں رہا اور اب بھی دنیا کے بعض حصوں میں آقا نہیں ہے۔ باخوفن نے اپنے نظریے کی بنیاد ہیروڈوٹس کے اس بیان پر رکھی کہ لیسینی مرد اپنے نام باپ کے خاندان سے نہیں بلکہ ماں کے خاندان سے لیتے تھے۔ باخوفن نے تاریخ قدیم سے اور آج کل کے بعض وحشی قبائل کی زندگی سے شواہد اکٹھے کیے جن کے ہاں نام ماں کے خاندان سے لیے جاتے ہیں اور وراثت ماں کی طرف سے پہنچتی ہے۔ لیون مارگن نے اس نظریے کا پرزور اثبات کیا۔ مارگن نے پدری اور مادری نظام معاشرہ کا ارتقائی مشاہدہ لال ہندیوں کے اراکوئی قبیلے کے حوالے سے کیا۔ مارگن



نے ثابت کیا کہ ماقبل تاریخ کے زمانے میں قبائل کو اس بات کا علم نہیں ہوتا تھا کہ کون کس بچے کا باپ ہے۔ اس لیے کنبے کے رشتوں اور وراثت کے معاملات میں ماں فیصلہ کن مقام رکھتی تھی۔ جب زرعی پیداوار میں اضافہ ہوا تو معاشی لحاظ سے ایک مرد اور ایک عورت کھیتی اگا کر، مویشی پال کر باہم مل کر زندگی گزارنے لگے اور قبیلے کے دوسرے افراد کے محتاج نہ رہے۔ اس طرح ایک مرد اور ایک عورت کی شادی کا آغاز ہوا۔ اس نوع کی شادی ذاتی املاک کے تصور کے آغاز سے وابستہ ہے۔ ان حالات میں مرد جسمانی قوت کے بل بوتے پر عورت پر چھا گیا۔ "عورت" اس کی عورت بن کر رہ گئی اور مرد کی سیادت اور عورت کی غلامی کا آغاز ہوا۔ اب وہ اس کی ذاتی املاک میں شمار ہونے لگی۔ عورت کے لیے بدکاری کو سنگین جرم قرار دے دیا گیا جس کی سزا موت تھی اور مرد نے اپنی بیوی کے علاوہ دوسری عورتوں سے متنع ہونے کا حق اپنے لیے خاص کر لیا۔ عورت کی فطری سیادت کی جگہ جو بچے بننے اور اس کی پرورش سے وابستہ تھی مرد کی غیر فطری اور بناوٹی سرداری قائم ہو گئی۔"

آج کل کے بعض وحشی قبائل میں بھی قدیم مادری نظام معاشرہ باقی و برقرار ہے۔ مائے نوسکی نے اپنی کتاب "وحشیوں کے معاشرے میں جنس اور اس کا دباؤ" میں لکھا ہے کہ ٹروبریانڈ کے جزائر کے وحشیوں میں مادری نظام قائم ہے۔ رشتہ باپ کی نسبت سے نہیں بلکہ ماں کی نسبت سے معین کیا جاتا ہے۔ اسی طرح املاک کی وراثت بھی ماں ہی کی جانب سے پہنچتی ہے۔ گویا لڑکا ماں کا وارث ہوتا ہے باپ کا وارث نہیں ہوتا کیوں کہ باپ کے پاس املاک ہوتی ہی نہیں کہ وہ اسے ورثے میں چھوڑ سکے۔ شوہر کو بچے کا باپ اس مفہوم سے نہیں سمجھا جاتا جیسا کہ ہمارے معاشرے میں سمجھا جاتا ہے۔ باپ بیٹوں کا دوست اور بھی خواہ ضرور ہوتا ہے لیکن بچے صرف ماموں ہی کا حکم مانتے ہیں۔ عورت بھی اپنے مرد کو گھاس نہیں ڈالتی۔ مرد عورت پر کسی نوع کا حق زوجیت نہیں رکھتا۔ عورت اس کے ساتھ تھپے میں جاتی ہے تو مرد اس کا احسان مند ہوتا ہے اور گھر کا کام کاج کر کے اس کا حق خدمت ادا کرتا ہے۔ بہر صورت زرعی انقلاب کے بعد اکثر اقوام میں مادری نظام معاشرہ کا

خاتمہ ہو گیا۔ زرعی معاشرے کے مذہب میں البتہ اس کے آثار باقی رہے۔ عورت نے فصلیں اگانے کا راز دریافت کیا تھا وہ بچے جنمیتی تھی اور زمین کی کوکھ سے فصلیں اگتی تھیں اس لیے دھرتی کو ماں کہنے لگے اور انسانی ماں کی طرح وہ بھی بار آورے، تولید اور افزائش کی علامت بن گئی۔ چنانچہ بنی نوع انسان کے قدیم ترین مذہب میں ہر کہیں ہمیں دھرتی دیویاں دکھائی دیتی ہیں جنہیں مشفق ماں سمجھ کر دلی عقیدت اور سپردگی سے ان کی پوجا کی جاتی تھی۔ آسمانی باپ کا تصور بعد کی پیداوار ہے۔ جب زرعی انقلاب کے ہمہ گیر نفوذ کے ساتھ پدری نظام معاشرہ نے واضح شکل و صورت اختیار کی تو دھرتی ماما کے ساتھ اس کے شوہر اور بیٹے کی صورت میں دیوتاؤں کی تشکیل کی گئی۔ قدیم سمیرا کے ماما، بابلیوں کی عشتار، فلسطین کی عشترتی، فریجیا کی سائی نیلی، ایران کی اناہتا، یونان کی افروناکتی اور ہندوستان کی اما دھرتی دیویاں تھیں۔ یونان میں دھرتی ماما کو ”مے“ کہا جاتا تھا جس نے زمین و آسمان، دیوتاؤں اور عفریتوں کو جنم دیا تھا۔ ایران میں بھی لفظ گیہان (جہان) بن گیا۔

ہندوستان میں آریاؤں نے دراوڑوں سے دھرتی ماما مستعار لی جو دیویوں میں پر تقویٰ اور بعد میں اما یا درگا کی صورت میں نمودار ہوئی۔ اسی طرح لنگم یونی اور گنوماما کے تصورات بھی دراوڑوں سے لیے گئے ہیں۔ سینا دھرتی دیوی تھی جو جنگ کے بل چلاتے وقت ”سیاڑ“ سے پیدا ہوئی تھی۔ ”بھوتیں“ کی پوجا ہر گھر میں ہوتی تھی۔ لوگ اس کے ننھے منے بت بنا کر طاقتوں میں سجاتے تھے۔ بخوم اور بخوم کے الفاظ اس سے یادگار ہیں۔ پنجاب کے دیہات میں آج بھی کاشت شدہ اراضی کو بھوتیں کہتے ہیں۔ ہکتی کے بھکت اس کی پوجا ماں کی صورت میں کرتے ہیں اور مادر خداوند کہتے ہیں۔ حوام کے مذہب میں ہکتی کو شوکی کی زوجہ مانا جاتا ہے۔ زرعی انقلاب کے بعد مرد کی فوقیت عورت پر مسلم ہو گئی تو دھرتی ماما کے ساتھ اس کے خاوند آسمانی باپ اور بیٹے کے تصورات نمودار ہوئے اور اکثر اقوام کی صنمیات میں یہ قصہ ابھرنے لگا کہ جاڑے میں کوئی دیوتا انخوا کر کے زیر زمین لے جاتا ہے جس پر زمین کی زرخیزی سلب ہو جاتی ہے۔ بہار کے شروع میں اسے دوبارہ سطح زمین پر آنے کی اجازت ملتی ہے، تو کوٹلیں پھوٹی ہیں اور کلیاں چمکتی ہیں۔ بعض ممالک میں دھرتی ماما کا خاوند یا بیٹا بار آورے کی علامت بن گیا۔ سرما میں اسے قتل کر دیا جاتا اور

اس کی بیوی یا ماں اس کی تلاش میں خاک چھانٹی پھرتی۔ اس دوران ہر طرف خشک سالی کا دور دورہ ہو جاتا۔ اس کی بازیافت پر اراضی کی زر خیزی پھر سے بحال ہو جاتی تھی۔ ہندوستان میں آج بھی دھرتی ماما کی پوجا ذوق شوق سے کی جاتی ہے۔ عوام اسے دھرتی مائی کہتے ہیں۔ پارٹی اور اُما کی صورت میں وہ ایک نازک اندام جادو نگاہ حسینہ اور پیار کرنے والی ماں ہے۔ درگا اور کالی کی شکل میں وہ غضب ناک قتا اور موت کی دیوی ہے جس کے ایک ہاتھ میں کٹا ہوا سر ہے اور گٹے میں کھوپڑیوں کی مالا ہے۔ سیٹلا دیوی بن کر وہ ایک چمک زدہ مریض کی بھیا تک صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ چنانچہ پنجاب کے دیہات میں چمک کو ماما ہی کہتے ہیں۔

قدیم اقوام میں بچہ جننے اور کھیتی کے اگنے کے عمل کو ایک ہی نوعیت کا سمجھا جاتا تھا۔ اس سے یہ خیال پیدا ہوا کہ جنسی فعل سے زمین کی بار آوری کو تقویت ہوتی ہے۔ چنانچہ دھرتی ماں دیویوں کے مندروں میں سیکڑوں دیو داسیاں رکھی جاتی تھیں جن سے یاتری بلا تکلف مستفید ہوتے تھے۔ دیو داسیاں اپنی دیوی کے نام پر ان یاتریوں سے چاندی کے جو سکے وصول کرتی تھیں وہ پردہتوں کی جیب میں جاتے تھے اور پردہت خود بھی ان سے آزادانہ فیض یاب ہوتے تھے۔ اس طرح پردہتوں نے عورت کو پستی کے اندھے کنوئیں میں دھکیل دیا جس سے باہر نکلنے کے لیے وہ آج تک ہاتھ پاؤں مار رہی ہے۔

درمی انقلاب کے بعد عورت اپنے مقام سے گر گئی۔ مصر میں البتہ اس کا احترام و وقار بڑی حد تک باقی و برقرار رہا۔ فراعین کی بیویاں اپنے شوہروں کی طرح مقتدر و جبار بھی جاتی تھیں اور انہیں حکومت کے معاملات میں پورا دخل و تصرف تھا۔ مصری قانون کی رو سے کسی مرد کی وفات پر اس کی تمام جائیداد اس کی بیوی کے رشتے داروں کو منتقل ہو جاتی تھی۔ املاک کے تحفظ کے لیے فراعین اپنی بہنوں سے عقد کر لیتے تھے۔ ملکہ نیت ہی شپ اور ملکہ مرت نیت لاکھوں ایکڑ اراضی اپنے جہیز میں لائی تھیں۔ ملکہ ہت شپ ست شاہ جھٹ موس اول کی بیٹی تھی اور فرعون کی حیثیت سے عکرائی کے فرائض ادا کرتی تھی۔ بہر حال یہ استثنائی صورت تھی۔ اکثر ممالک میں عورت گائے بیل کی طرح مرد کی ذاتی املاک بن کر رہ گئی۔ بردہ فروشی کے فروغ نے اسے جنس بازار بنا دیا۔ کینڑوں کو برسر بازار بھیڑ بکریوں کی طرح

بولی دے کر بیچا جاتا تھا۔ سلاطین کے حرم سراؤں میں سیکڑوں منتخب کنیریں رکھی جاتی تھیں۔ جن کی نگرانی پر بے رحم خواجہ سرا مامور تھے۔ بادشاہ اور امراء اپنے دوستوں کو تحائف میں کنیریں بھیجتے تھے۔ زر اور زمین کے ساتھ زن کو بھی بنائے فساد کہا جاتا تھا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی ذاتی املاک میں شامل تھی۔ احکام عشرہ کی ایک شق ہے:

”تو اپنی پڑوسی کی بیوی کا لالچ نہ کرنا اور نہ اپنے پڑوسی کے گھریا

اس کے کھیت یا غلام یا لوطی یا نکل یا گدھے یا اس کی کسی اور چیز کا خواہاں

ہونا۔“

عیسائیت کے رواج و قبول اور غلبے کے ساتھ دیویوں کے معبد حکماً بند کر دیئے گئے۔ قدیم مذاہب کے خاتمے کے ساتھ ہی دیوداسیوں کے ادارے کا خاتمہ ہو گیا اور عصمت فروشی نے کھلم کھلا ایک کاروبار کی صورت اختیار کر لی۔ غلاموں اور کنیروں کی طرح کسبیاں بھی معاشرے کا جزو لازم بن گئیں۔ اس کاروبار کی تنظیم مردوں کے ہاتھوں میں تھی۔ کسبیاں دو گروہوں میں منقسم تھیں۔ پڑھی لکھی حسین و جمیل، شائستہ اور باتیز کسبیاں جن کی سرپرستی سلاطین و امراء کرتے تھے اور عام کسبیاں جو عوام کا دل بہلاتی تھیں۔ اعلیٰ طبقے کی کسبیوں کو تہذیب اور شائستگی کے مثالی نمونے سمجھا جاتا تھا۔ یونان کی بیثرا، جاپان کی گیشتا، ہندوستان کی ویشیا، لکھنؤ کی ڈیرہ دار طوائفوں کے ہاں شرفاء کسب تمیز و تہذیب کے لیے جاتے تھے۔ آج بھی دنیا کے اکثر بڑے بڑے شہروں میں قحبہ خانے قائم ہیں جن کے مہتمم مرد ہیں۔ اس ناپاک کاروبار کی ذمہ داری بدرجہ اولیٰ مرد پر عائد ہوتی ہے جس نے عورت کو جنس بازاری بنا دیا ہے۔

کسبیاں اور کنیریں تو خیر جنس بازاری بھی جاتی تھیں منکوحہ عورتوں کی حالت بھی کچھ کم زوروں نہیں تھی۔ خاوند کو اپنی بیوی پر مالکانہ حقوق حاصل تھے۔ وہ اسے بدکاری کے شے میں جان سے مار سکتا تھا، کنیر بنا کر فروخت کر سکتا تھا یا اس کی ناک اور کان کاٹ سکتا تھا۔ مرد سرکش عورت کو پیٹنے کا مجاز تھا لیکن خالم مرد کے لیے کوئی سزا نہ تھی۔ مرد نے اپنے آپ کو ہوس رانی کی کھلی چھٹی دے رکھی تھی۔ وہ منکوحہ کے علاوہ کنیریں بھی رکھ سکتا تھا اور کسبیوں سے بھی فیض یاب ہو سکتا تھا۔ بعض اقوام میں بادشاہ ”حق حب ز قاف“ رکھتے تھے۔ یعنی ہر دلہن کو سسرال جانے سے پہلے بادشاہ سلامت کے شہستان میں جانا پڑتا تھا۔



یورپ میں زمانہ وسطی کے جاگیردار پادری بڑے اہتمام سے یہ حق وصول کرتے تھے۔ سلاطین کا دل بہلانے کے لیے منتخب حسینائیں حرم سراؤں میں داخل کی جاتی تھیں اور ان کے انتخاب میں بڑی کاوش کی جاتی تھی۔ عبدالجلیم شرر لکھتے ہیں:

”شہنشاہِ خشویش تاجدارِ ایران کے لیے کسی نئی حسینہ کی تلاش ہوئی بادشاہی غلاموں کی تحریک پر ساری قلم رو میں حکم جاری ہو گیا کہ ہر جگہ حسین اور کنواری لڑکیاں جمع کی جائیں تاکہ وہ انہیں بادشاہ کے ملاحظے میں پیش کرنے کے قابل بنائیں۔ بادشاہ کی خلوت میں پیش ہونے کے لیے ضرور تھا کہ ہر حسینہ ایک سال تک خواجہ سراؤں کے زیرِ اہتمام رہے جسے چھ مہینے تک مُر اور لوہان اور عود وغیرہ کی دھونی دی جاتی اور چھ مہینے تک اس کے پنڈے میں عود، اگر اور دوسری خوشبودار چیزوں کے تیل اور ایٹھے ملے جاتے۔“ (مضامین)

ازمنہ وسطی میں مغرب کے پادریوں نے جلبِ منفعت کا ایک عجیب طریقہ اختراع کیا۔ کسبیوں سے تعرض نہیں کیا جاتا تھا لیکن بعض کھاتی بچی عورتوں پر جادو کرنی ہونے کا الزام لگا کر کلیسا کی عدالت میں ان پر مقدمہ چلایا جاتا اور طرح طرح کے عذاب دے کر ان سے اعتراف کرایا جاتا کہ شیطان ان کے پاس خلوت میں آتا ہے۔ اس کے بعد انہیں برسرِ عام آگ کے شعلوں میں جھونک دیتے تھے اور ان کی جائداد پر متصرف ہو جاتے تھے۔ اس طرح لاکھوں بے گناہ عورتوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ برہمن بھی امراء کی عورتوں کو سستی ہونے کی ترغیب دیتے تھے کیوں کہ موت کے بعد ان کے سونے چاندی کے ہماری قیمتی زیور برہمنوں ہی کو ملتے تھے۔ غریب بیواؤں کو سستی ہونے کی ترغیب نہیں دی جاتی تھی۔

جب زرعی معاشرے میں عورت شخصی املاک بن کر رہ گئی تو اس سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی تھی کہ اس میں بلند حوصلگی، شہامت، آزادہ روی، حریت فکر اور حق گوئی کی صفات پیدا ہوں گی۔ جب مرد نے عورت کو اس کے تمام فطری حقوق سلب کر کے اپنی ہوا و ہوس کا کھلونا بنالیا اور اس صورتِ حالات پر دس ہزار برس گزر گئے تو عورت اپنے اصل مقام سے بے خبر ہو گئی۔ اس کے ذہن و فکر کی صلاحیتیں فنا ہو گئیں اور اس کی فطرت مسخ ہو کر

رہ گئی۔ اس کے دل میں یہ بات راسخ ہو گئی کہ اس کا مقصد واحد گڑیا بن کر مرد کا دل بہلانا ہے یا بچے جتنا ہے۔ اس کے مستقبل کا انحصار اپنے آقا یا شوہر کی تالیف قلب اور حصول رضا پر تھا۔ اس لیے حرم سراؤں میں سازشوں کے جال بچھیل گئے۔ سلاطین کی حرم سراؤں میں نیکروں، عورتوں، قید و بند کی زندگی گزارتی تھیں جن میں سے اکثر ایسی تھیں جنہیں شاذ و نادر ہی شہستان شائسی میں طلب کیا جاتا تھا اور وہ زندگی بھر مسلسل حسرت و محرومی کی آگ میں پڑی جلتی تھیں۔ ان حالات میں کسی عورت سے لغزش ہو جاتی تو اس پر مکار اور ہوس پرست ہونے کے الزام لگائے جاتے تھے۔ قدیم زمانے کی شاعری، داستانوں، قصوں، تمثیلوں اور لوک کہانیوں میں عورت کو بے وفاء، فرجی اور نفس پرست دکھایا گیا ہے۔ الف لیلیٰ، بہار دانش، سوکاسپ تھی، مٹی کا پتھر اسے لے کر چارسو، بود کا کیو، بائراک وغیرہ کی کہانیوں میں عورتوں کی مکاری کا ذکر مزے لے لے کر کیا گیا ہے۔ ان شاعروں اور قصہ نویسوں کو اس بات کا مطلق احساس نہیں ہوتا کہ عورت کے اخلاق پست کرنے میں خود مرد کا ہاتھ ہے اور عورت کو مکر و فریب کے تمام حربے مرد ہی نے سکھائے ہیں۔ عورت پر مکر و فریب اور بے وفائی کا الزام لگانے میں فلاسفر، فن کار، ادیب، تمثیل نگار، مصلحین اخلاق، مقنن اور شاعر برابر کے شریک ہیں۔ ہم ذیل میں چند اقوال درج کرتے ہیں:

”میں نے ہزاروں میں ایک مرد پایا لیکن ان سبوں میں عورت ایک بھی نہ ملی۔“  
(عہد نامہ قدیم)

”عورتیں شیطان کی بیٹیاں ہیں۔“  
(ادراکجن)

”عورت غلامت کا پلندا ہے۔“  
(برنارڈ دلی)

”خدا یا تیرا شکر ہے کہ تو نے مجھے مرد بنایا۔“  
(افلاطون)

”جب قدرت کسی کو مرد بنانے میں ناکام ہوتی ہے تو اسے عورت

بنادیتی ہے۔“  
(ارسطو)

”عورت کو قلعہ میں بند کر کے اس پر محافظ تو مقرر کر دو گے لیکن

محافظ کی نگرانی کون کرے گا۔“  
(جونیاں)

”گوتم بدھ کے محبوب چیلے آنند نے ایک دن اپنے گرو سے پوچھا

”عورت کے متعلق ہم کیا رویہ اختیار کریں؟“

”عورتوں کی طرف نگاہ اٹھا کر مت دیکھو آئندہ۔“

”ان پر نگاہ پڑ جائے تو کیا کریں؟“

”ان سے بات مت کرو۔“

”اگر وہ ہم سے مخاطب ہوں تو؟“

”چوکنے رہو آئندہ۔“

(دھماپہ)

”عورت صترسی میں باپ کی مطیع ہو، جوانی میں شوہر کی اور شوہر کے بعد بیٹے کی۔ کوئی عورت ہرگز اس لائق نہیں ہے کہ خود مختاری کی زندگی گزار سکے۔“

”عورت کے حربے یہ ہیں: دھوکا دینے والی ہاتھیں، مکر، قسمیں کھانا، بناوٹی جذبات کا اظہار، جھوٹ موٹ کے ٹوے بہانا، دکھاوے کی مسکراہٹ، لغو دکھ درد کا اظہار، بے معنی خوشی، بے اہمیتائی، بے معنی سوالات پوچھنا، خوشحالی اور ادبار سے بے نیازی کا اظہار، نیک و بد میں تمیز نہ کر سکتا، عشاق کی طرف نگہ غلط انداز سے دیکھنا۔“

(سوکاسپتی)

”بسا اوقات عورتیں شوہروں کو تنک و عار کے تلخ ترین گھونٹ پلاتی ہیں اور آشنائوں کو اپنی محبت کا شیریں ذائقہ چکھاتی ہیں۔“

(ابوالعلا معری)

”کنزوری مردوں کی نہیں عورت کی فطرت میں ہے۔“

(یورینڈس، ہپالیٹس)

”عورت ایک قسم کا جانور ہے جسے سمجھنا مشکل ہے اور جو فطرتاً برائی کی طرف مائل ہے۔ عورت کا ذہن مرغ بادشاہ کی مانند ہے جو مکانوں کی چھتوں پر نصب کیا جاتا ہے اور جو ہوا کے خفیف جھونکے سے اپنا رخ موڑ لیتا ہے۔“

(مولیر، عشاق کی لڑائی)

(شیکسپیر)

”کنزوری تیرا نام عورت ہے۔“

”جس طرح قدرت نے شیروں کو پنچوں اور دانتوں، ہاتھیوں کو سونڈ اور دانتوں سے اور بیلوں کو سیگوں سے مسلح کیا ہے اسی طرح اس نے

عورت کو مکرو فریب کا ہتھیار دیا ہے۔“ (شوپنہائر)

”گھوڑا اچھا ہو یا بُرا اسے ہمیز کرنے کی ضرورت ہے۔ عورت اچھی

ہو یا بُری اسے پٹائی کی ضرورت ہے۔“ (اطالوی ضرب المثل)

”دس عورتوں میں ایک روح ہوتی ہے۔“ (روسی ضرب المثل)

”جو عورت عقلیت پسند ہو اس کے جنسی نظام میں خلل ہوتا ہے۔“

(پچھے)

”عورت کو خوش رکھنا ہو تو اسے نیچے پاؤں رکھو اور حائلہ رکھو۔“

(ہرنڈلر)

”عورت کا کھیل ہے تم میرا تعاقب کرو حتیٰ کہ میں تمہیں پکڑ لوں۔“

(جوزف پیک)

”محمد یوٹیا دن دی ذات ڈاڈی، سچے ہمدی دیکھ کے بھل

(بونا شاعر)

جاویں۔“

”تمیں برس کی تحقیق کے بعد بھی میں یہ نہیں سمجھ پایا کہ آخر عورت

زندگی سے چاہتی کیا ہے۔“ (فرائڈ)

ہارن جیسا پانچویں عورت پر طر کرنے کی جرأت کرتا ہے:

”میں جس عورت سے عشق کروں اس کے لیے جان تو دے سکتا

ہوں لیکن اس کے ساتھ زندگی نہیں گزار سکتا۔“

پال سارتر کی روشن خیالی کی قسمیں کھائی جاتی ہیں لیکن وہ عورت کو عمارت کی نگاہ

سے دیکھتا ہے۔ اس کے ناولوں کے نسوانی کردار بے رنگ ہیں۔ اس کے خیال میں عورت

نہایت اخلاق کا باعث ہوتی ہے۔ وہ عشق و محبت کے پاکیزہ جذبے کا ذکر خشونت آمیز کلیتہً

سے کرتا ہے لیکن مردوں کے ہم جنسی معاشقوں کی نگارش میں اس کے قلم کی رحمتیاں ابھر

آتی ہیں۔ دور جدید میں کارل مارکس نے مرد اور عورت کی حقیقی مساوات کی تبلیغ کی ہے اور

ہم دیکھتے ہیں کہ جن ممالک میں اس کا نظریہ حیات معرض عمل میں آیا ہے وہاں عورت کو اپنا

کھویا ہوا مقام مل گیا ہے۔

عورت کی بیداری کی خیب اول سوفو کلیز کا ایک نسوانی کردار انٹی گونی تھی جو شاہ



ایڈلر کی بیٹی تھی۔ اس کے دو بھائی تھے۔ ایک شاو وقت کا حامی تھا اور دوسرا باغی تھا۔ یہ دونوں آپس میں لڑتے ہوئے مارے گئے۔ شاو وقت نے حکم دیا کہ وفادار بھائی کو عزت و تکریم سے دفنایا جائے اور باغی کی نعش گھورے پر پھینک دی جائے اور کوئی شخص اسے دفن نہ کرنے پائے۔ جو شخص اس نعش کو ٹھکانے لگائے گا اسے موت کی سزا دی جائے گی۔ اس پر انٹی گوئی کا خون کھول اٹھا۔ اور اس نے جان پر کھیل کر اپنے بھائی کی نعش کو پورے احترام کے ساتھ دفن دیا۔ اس حکم عدولی پر اسے موت کی سزا دی گئی جس کا اس نے خندہ پیشانی سے خیر مقدم کیا۔ انٹی گوئی عورت کی بغاوت کی علامت بن گئی ہے اور آج کل کی عورت کی ترجمان سمجھی جاسکتی ہے۔ جس نے فرسودہ تعصبات، نفس قوانین، جامد رسم و رواج اور مرد کی غیر فطری سیادت کے خلاف طبع بغاوت بلند کر دیا ہے۔ اسے روز بروز اس بات کا احساس ہو رہا ہے کہ مرد کی بالادستی نے اسے علمی اور عملی میدانوں میں نمایاں کارنامے انجام دینے کے مواقع نہیں دیئے ورنہ وہ کسی پہلو سے بھی اس سے کہتر نہیں تھی۔ فلس بوٹوم اس بارے میں الفریڈ ایڈلر کے خیالات پر بحث کرتے ہوئے لکھتی ہیں: ۱۔

”ایڈلر کا عقیدہ تھا کہ عورت کی بالقوہ صلاحیتیں شروع سے مرد کے برابر رہی ہیں لیکن جسمانی لحاظ سے قوی تر مردوں نے عورتوں پر غلط قدریں مسلط کر دیں اور ان کی حوصلہ شکنی کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عورتیں چند مستثنیات سے قطع نظر مردوں جیسے کارنامے انجام نہ دے سکیں۔ ایڈلر نے اس بات کی طرف توجہ دلائی کہ ان میدانوں میں۔۔۔ مثلاً سٹیج اور رقص۔۔۔ جہاں مردوں نے فوقیت کا دعویٰ نہیں کیا عورتوں نے اپنی برتری منوالی۔ اس نے کہا کہ عورت کا یہ غلط احساس کہتری بنی نوع انسان کی ترقی کے راستے میں بڑی رکاوٹ ثابت ہوا کہ اس طرح بنی نوع انسان نہ صرف یہ کہ اپنی نصف قوتوں سے فائدہ نہ اٹھا سکے بلکہ اس سے عورتوں اور مردوں کے باہمی خیر سگالی کے جذبات بھی نہ پنپ سکے۔“

یاد رہے کہ ہسپانیہ کے فلسفی ابن رشد نے سیکڑوں برس پہلے انہی خیالات کا اظہار کیا تھا۔ رینان لکھتا ہے: ۲۔

”ابن رشد عورتوں کی آزادی کا حامی تھا۔ اس کے خیال میں عورتیں جملہ علوم و فنون کا اکتساب بخوبی کر سکتی ہیں۔ حتیٰ کہ جنگ کی صلاحیت بھی رکھتی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ چرواہے کی کتھیاں بھی بھیڑوں کی حفاظت اسی طرح کرتی ہیں جیسا کہ کتے کرتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ہماری تمدنی حالت عورتوں کو اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ وہ اپنی لیاقت کا اظہار کر سکیں۔ اسی غلامی کا نتیجہ ہے کہ ان میں بڑے بڑے کارنامے انجام دینے کی جو قابلیت تھی وہ فنا ہو کر رہ گئی۔ چنانچہ اب ہم میں ایک عورت بھی ایسی دکھائی نہیں دیتی جو اخلاقی محاسن سے آراستہ ہو۔“

ابن رشد نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کے عہد کی زبوں حالی اور غربت کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ مردوں نے عورتوں کو ”گھر کے مولیٰ“ اور ”کیلے کے پھول“ بنا کر رکھا ہوا تھا۔ لے فرائڈ کہتا ہے کہ عورت مرد کا جیسا عضو خاص نہیں رکھتی اس لیے عذاب ناک احساس کہتری کا شکار ہو جاتی ہے اور ساری عمر مرد کو جلا جلا کر اس کا انتقام لیتی ہے۔ یہاں فرائڈ کے اس نظریے کا تفصیلی جائزہ ممکن نہیں ہے۔ حدود بحث کی رعایت سے اتنا کہہ دینا کافی ہوگا کہ قدرت نے عورت کو حسن و جمال، رحمانی اور دلکشی کی دولت سے مالا مال بھی تو کیا ہے جس کے باعث بڑے بڑے جبارہ کی جبین نیاز اس کے آستانہ تاز پر جھکتی رہی ہے۔ اپنے حسن و جمال اور جذب و کشش کا شعور عورت میں بے پناہ طاقت کا احساس بھی پیدا کرتا ہے جس کے سامنے اس کی کہتری کی الجھن ماند پڑ جاتی ہے اور یہ الجھن بھی فطری و خلقی نہیں ہے بلکہ عورت کے طویل دور غلامی سے یادگار ہے۔ غلامی کے خاتمے کے ساتھ اس کا خاتمہ بدیہی ہے۔ مرد کا رویہ عورت سے ہمیشہ مرعضانہ رہا ہے۔ عشق و محبت یا ہوا و ہوس کی رو میں بہہ کر وہ عورت کے ملکوتی حسن اور جادوئے جمال کے دالہانہ راگ الاپتا ہے لیکن یہ دورہ ختم ہو جانے پر اسے پائے حقارت سے ٹھکرا دیتا ہے۔ ایک خاتون نے سچ ہی تو کہا تھا:

”عورت فائبرے گیڈ کی مانند ہے۔ آگ لگنے پر اسے بلا لیا جاتا

ہے، آگ بجھ جائے تو اسے دوبارہ ایک طرف ڈال دیا جاتا ہے۔“

ارباب بصیرت کہتے ہیں کہ جنسی جذبے ہی نے مرتفع ہو کر شاعری، نقاشی، تمثیل

## یہ کہ فن برائے فن کار ہے!

انیسویں صدی میں فن و ادب کی دنیا میں رومانیت کی تحریک شروع ہوئی جس میں شخصی واردات کے بے محابا اظہار پر زور دیا گیا اور ہیئت کی پابندی سے انکار کیا گیا۔ یہ تحریک انیسویں صدی کے اواخر تک دم توڑ چکی تھی۔ لیکن بیسویں صدی میں مکعبیت (Cubism) ماوراء واقعیت پسندی (Surrealism) دادا (Dada) لائےتھیف (Absurdism) وغیرہ جن تحریکوں نے رواج پایا، ان کا خیر مایہ رومانیت ہی سے اٹھا تھا۔ جیمز جاکس، پروست، ایٹس، گرٹروڈ، سٹائن، ڈی ایچ لارنس وغیرہ نے اس نظریے کی تبلیغ کی کہ فن محض فن کار کے لیے ہوتا ہے اور فن کار پر لازم نہیں کہ وہ تخلیق فن کے دوران میں خارج کے تقاضوں کا احترام بھی کرے۔ ایٹس نے یہاں تک کہہ دیا کہ فن کار ہڈی کے گودے سے سوچتا ہے۔ لارنس نے کہا ”فن میرے اپنے لیے ہے۔“ اس کے لہو کے فلسفے پر تبصرہ کرتے ہوئے برٹنڈرسل لکھتے ہیں۔<sup>1</sup>

”ڈی ایچ لارنس نے مجھے لکھا خدا کے لیے بچہ بننے کی کوشش کرو اور علم و فضل کو خیر باد کہہ دو۔ خدا کے لیے ترکِ عمل کرو اور زندہ رہنا شروع کرو۔ بالکل آغاز سے ابتدا کرو اور کامل بچہ بننے کی جرأت کرو۔“

اس کا لہو کا فلسفہ مجھے ناپسند تھا۔ اس نے کہا ”مغز سر اور اعصاب کے علاوہ شعور کا ایک اور مقام بھی ہے۔ لہو کا شعور جو ہم سب میں عام ذہنی شعور سے آزادانہ موجود ہے۔ ہم مغز سر اور اعصاب کے حوالے کے بغیر لہو

میں زعمہ رہتے ہیں۔ لہو کو جانتے ہیں اور لہو میں اپنا وجود رکھتے ہیں۔ زندگی کا یہ نصف پہلو تاریکی سے تعلق رکھتا ہے۔ جب میں عورت سے ہم کنار ہوتا ہوں تو لہو کا ادراک زوروں پر ہوتا ہے۔ میرا لہو کا شعور مجھ پر چھا جاتا ہے۔ ہمیں سمجھ لینا چاہیے کہ ہمارا وجود لہو کا ہے، شعور لہو کا ہے، روح لہو کی ہے جو ذہنی اور اعصابی شعور سے علیحدہ اور کامل بالذات ہے۔ ”میرے خیال میں یہ محض ہرزہ سرائی تھی۔ میں نے پرزور انداز میں اس کی تردید کی۔۔۔ دونوں عظیم جنگوں کے درمیان لوگوں پر جنوں کا دورہ پڑا ہوا تھا۔ تاہم اس دیوانگی کا سب سے بڑا مظہر تھی۔ لارنس دیوانگی کے اس مسلک کا موزوں شارح تھا۔“

دیوانگی کا یہ مسلک ”فن برائے فن اور ”فن برائے فن کار“ ہی کی ایک صورت ہے جس میں موضوعیت دیوانگی کی انتہا کو پہنچ گئی ہے۔ ہم فن برائے فن کا ذکر قدرے تفصیل سے کر کے فن کار کے حقیقی منصب کے تعین کی کوشش کریں گے۔

فن برائے فن کا نعرہ فرانسیسی بحال پرستوں سے یادگار ہے۔ سب سے پہلے اسے تھیوفیل کامپے نے پیش کیا تھا۔ ابتدا میں یہ نعرہ مقصدیت کے خلاف احتجاج کی نشان دہی کرتا تھا۔ بحال پرستوں کا اذعان یہ تھا کہ آرٹ کا بھی مذہب، سائنس یا فلسفے کی طرح اپنا ایک مستقل مقام ہے اس لیے آرٹ کو ان کی غلامی میں نہیں دیا جاسکتا، نہ اُسے کسی مذہبی، سیاسی یا معاشی نظام پر قربان کیا جاسکتا ہے۔ آرٹ کو دوسرے اصنافِ علم کے مقابلے میں ثانوی حیثیت دینے کا رجحان سب سے پہلے افلاطون کے مکالمات میں ابھرا۔ افلاطون نے کہا کہ آرٹ انسانی فطرت کے جذباتی اور بیجا پیلو کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس لیے معقولات کے مقابلے میں اسے چنداں وقیح مقام نہیں دیا جاسکتا۔ ونگل نے اپنی ”جمالیات“ میں آرٹ کی مابینیت پر خیال افروز بحث کی ہے لیکن وہ بھی افلاطون کی طرح آرٹ کو مادرائی اور عقلیاتی حقائق کے مقابلے میں ثانوی حیثیت دیتا ہے۔ لیونٹائائی اور رسکن مذہب و اخلاق کے مقابلے میں آرٹ کو بے حقیقت سمجھتے ہیں اور اسے مذہبی و اخلاقی عقائد کے ابلاغ کا وسیلہ بنانے پر اصرار کرتے ہیں۔ دمسٹر، پیئر، آسکر وائلڈ اور فرانسیسی بحال پرستوں نے ان معطلین اخلاق کے مقصدی نقطہ نظر کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی



تھی۔ یہ احتجاج اقادیت پسندوں اور فلسطینیوں کے خلاف بھی تھا۔ انگلستان میں میکالے اور فرانس میں والٹر فلسطینیوں کے امام مانے جاتے تھے۔ فلسطینی اور اقادیت پسند فن کو مادی منفعت کے حصول کا ایک وسیلہ سمجھتے تھے۔ اس لیے جمال پرستوں نے معطمین اخلاق کے ساتھ ساتھ ان کی بھی مخالفت شروع کی اور کہا کہ آرٹ نہ مذہب و اخلاق کی اشاعت کا وسیلہ ہے نہ اسے مادی اغراض کے حصول کا ذریعہ بنایا جاسکتا ہے۔ آرٹ آرٹ کے لیے ہے۔ زمانے کے گزرنے کے ساتھ آرٹ برائے آرٹ کا یہ نعرہ ایک مستقل مسلک (Cult) کی صورت اختیار کر گیا۔ اہل مذہب اور معطمین اخلاق کے مقابلے میں جمال پرستوں نے دعویٰ کیا کہ مذہب اور اخلاق انسانی مسائل کے حل کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ وقت آ گیا ہے کہ معاشرہ انسانی پر آرٹ کی حکومت قائم کی جائے اور اسے حسن و جمال کی بنیادوں پر از سر نو تعمیر کیا جائے۔ اس نقطہ نظر کو ”اشارۂ جمیل“ کا نام دیا گیا۔ آرٹ برائے آرٹ کی اس انتہا پسندانہ صورت کو کر دے کے جمالیاتی نظریے نے بھی تقویت دی۔ کر دے اپنی ”جمالیات“ میں آرٹ کو سائنس اور مابعد الطبیعیات پر فوقیت دیتا ہے، مذہب کو رد کر دیتا ہے اور کہتا ہے کہ حسن و جمال کی پرستش مذہب کا فہم الہدیل بن جائے گی۔ صداقت محض سراب ہے حسن ہی صداقت ہے۔ اشارۂ جمیل کے ایک مبلغ لاریں میلہا دے نیر کے روم کو آگ لگوا دینے کے واقعے کی مثال دیتے ہوئے کہا ہے کہ شہر روم سے آگ کا سربفلک شعلوں کی صورت میں اٹھنا ایک حسین منظر تھا خواہ اس کے نتیجے میں ہزاروں لوگوں کی جان گئی ہو۔ اس کے الفاظ میں:

”گمناں انسانوں کی موت کی کسے پروا ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ اشارہ

کیا حسین تھا۔“

اشارۂ جمیل کے حامی عام طور سے مجرموں، قاتکوں اور رہزموں کے کردار پیش کرتے ہیں۔ ان کے یہاں اٹلیس ایک عظیم ہیرو تھا کیوں کہ اس نے خداوند کے خلاف بغاوت کا علم بلند کیا تھا۔ بلیک نے ملٹن کی شاعری پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا:

”ملٹن سچا شاعر تھا۔ وہ نادانستہ اٹلیس کا طرف دار ہے۔ چنانچہ

۱۔ اس اصطلاح کو گوئٹے نے رواج دیا۔ گوئٹے اور میتھیو آرنلڈ ان لوگوں کو فلسطینی کہتے تھے جن کی ذہنیت کا روباری ہوتی ہے۔

جب وہ خدا اور فرشتوں کا ذکر کرتا ہے تو اسے کھٹن سی محسوس ہوتی ہے لیکن جہنم اور شیطان کا ذکر کرتے ہوئے اس کے بیان میں روانی آ جاتی ہے۔“

آندرے ژید کا ایک افسانوی کردار محض اپنی انفرادیت منوانے کے لیے سڑک کی غلط جانب گاڑی چلاتا ہے۔ ژید اور ڈی کوئسی نے قتل کو آرٹ کا درجہ دیا ہے۔ جبریل دی انزیو اور ہادیٹر نے ایسے کردار پیش کیے ہیں جو جرائم پیشہ، غلط کار، سکی فائر اعتقل اور جنسی بے راہ روی کے شکار ہیں۔ ان میں بحال پرستی تنزل پذیر صورت میں دکھائی دیتی ہے۔

بے شک آرٹ کا اپنا ایک مستقل مقام ہے لیکن بحیثیت ایک انتہا پسند چارحانہ مہلک کے آرٹ برائے آرٹ ناقابل قبول ہے۔ بحال پرستوں کا یہ دعویٰ کہ حسن کی قدر ازلی وابدی ہے محل نظر ہے۔ حسن کی ازلیت کا یہ عقیدہ قدیم یونانی مثالیت پسندی سے یادگار ہے۔ سقراط نے خیر اور صداقت کی قدروں کے ساتھ حسن کی قدر کو بھی ازلی اور ابدی مانا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حسن کا عین (idea) ازل سے موجود ہے۔ اس کا عکس عالم رنگ و بو کی حسین اشیاء یا مظاہرہ میں جلوہ لگن ہوتا ہے۔ عالم مادی کی تمام حسین چیزیں حسن ازل ہی کے عکس ہیں۔ بھول افلاطون فن کار جب کسی شے کا چہ بہ اتارتا ہے تو وہ نقل کی نقل کر رہا ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ عکس کا عکس پیش کرتا ہے۔ ارسطو نے اس پر اعتراض کیا کہ فن کار کسی شے کا چہ بہ نہیں اتارتا بلکہ اس کے عین کی نقالی کرتا ہے۔ بہر حال ارسطو نے بھی اپنے استاد کی طرح حسن کے عین کو ازلی ہی مانا ہے۔ بحسن ازل کا یہ تصور افلاطون کے واسطے سے ایک طرف عیسائیوں اور مسلمانوں کے تصوف میں نفوذ کر گیا۔ دوسری طرف بحالیت کا بھی اصل اصول قرار پایا۔ احیاء العلوم اور خرد افروزی کی صدیوں میں تجربیت کے مکتبہ فکر نے سائنس کی کوکھ سے جنم لیا تو مثالیت کا صدیوں کا تصرف حزنزل ہو گیا اور خیر، صداقت، حسن کی قدروں کو اضافی قرار دیا گیا۔

یاد رہے کہ انسانی معاشرے کا قیام زرعی انقلاب کے بعد عمل میں آیا تھا جب انسان نے شکار کی بجائے کھیتی باڑی کو معاش کا وسیلہ بنالیا اور بستیوں کی بنیاد رکھی۔ زرعی معاشرے میں جن سیاسی، اخلاقی اور فنی قدروں نے جنم لیا ان کے ازلی و ابدی ہونے کا تصور گزشتہ پندرہ بیس ہزار سال میں راسخ ہو گیا۔ انیسویں صدی میں صنعتی انقلاب برپا ہوا تو زرعی معاشرے کی بنیادیں کھوکھلی ہو گئیں۔ دسائل پیداوار بدل گئے اقتصادی احوال کی

تہدیلی کے ساتھ ساتھ سیاسی، اخلاقی اور فنی قدریں بھی بدلنے لگیں۔ اہل نظر بدلتے ہوئے  
 معاشی نظام کے نئے نئے تقاضوں کی روشنی میں نئے معاشرے کی تعمیر میں کوشاں ہوئے۔  
 ہم دیکھ رہے ہیں کہ صنعتی انقلاب کی ترویج کے ساتھ قدیم زرعی معاشرہ ہر کہیں بدلتا جا رہا  
 ہے۔ اس کی قدریں بدل گئی ہیں۔ نصب العین بدل گئے ہیں۔ زرعی معاشرے کی فرسودہ  
 قدروں اور صنعتی معاشرے کی نئی قدروں کے تصادم سے ہر طرف کرناک و بھنی و فکری  
 خلفشار اور اضطراب کے آثار دکھائی دیتے ہیں۔ جدید سائنس کے اثرات سے قطع نظر کرنا  
 یا صنعتی انقلاب کے نتائج سے صرف نظر کرنا ممکن نہیں ہے۔ دوسری طرف قدیم زرعی  
 معاشرے کی بے بس قدروں سے دستبردار ہونے کو بھی جی نہیں چاہتا۔ ظاہرًا صنعتی انقلاب  
 کے ہمہ گیر شیوع کے بعد بھی زرعی معاشرے کی قدریں کسی نہ کسی صورت میں باقی رہیں  
 گی۔ جس طرح فنکار کے زمانے کی قدریں زرعی معاشرے میں صدیوں تک باقی و برقرار  
 ہیں۔ بہر حال حقیقت پسندی کا تقاضا یہی ہے کہ صنعتی انقلاب کے نتائج کو شعوری طور پر  
 قبول کر لیا جائے اور جن نئی قدروں کو اس انقلاب نے جنم دیا ہے۔ ان کی روشنی میں نئے  
 سیاسی، اقتصادی، اخلاقی اور فنی نصب العین معین کیے جائیں۔ موضوع زیر بحث کی  
 رعایت سے فن کار بھی اس انقلاب عظیم سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ جب خیر اور  
 صداقت کی قدروں کو اضافی تسلیم کر لیا گیا ہے تو حسن و جمال کی قدر کو بدستور ازلی و ابدی  
 سمجھنے سے فن کار نئے معاشرے کے تقاضوں کی ترجمانی نہیں کر سکیں گے۔ جمالیاتی قدر کی  
 ازلیتہ کے انکار سے آرٹ اپنے مقام سے محروم نہیں ہوگا جیسا کہ بعض بلند امرو جمال  
 پرستوں کا خیال ہے۔ خیر اور صداقت کو اضافی تسلیم کرنے کے بعد بھی دنیا میں خیر و  
 صداقت کا وجود باقی رہے گا۔ اسی طرح حسن کی قدر کو اضافی قرار دینے کے بعد بھی دنیا  
 میں خیر اور صداقت کا وجود باقی رہے گا۔ اسی طرح حسن کی قدر کو اضافی قرار دینے کے بعد  
 بھی فنی شاہکار تخلیق ہوتے رہیں گے۔ ایک فرق کا رونما ہونا البتہ یقینی ہے۔ زرعی  
 معاشرے میں سلاطین اور جاگیردار فنون لطیفہ کے سرپرست تھے۔ اس لیے شاعروں، سنگ  
 تراشوں، موسیقاروں اور تمثیل نگاروں کو ان کی خوشنودی خاطر اور تفریح طبع کا خیال رکھنا  
 پڑتا تھا اور یہی لوگ فن کا معیار بھی معین کرتے تھے۔ جدید دور میں فن کا معیار عوام معین  
 کریں گے جس سے نہ صرف فن کاروں کا سرچشمہ فیضان بدل جائے گا بلکہ اظہار و بیان

کے اسالیب بھی بدل جائیں گے۔ فن زرعی معاشرے کے دور آخر کی زوال پذیر مادرائیت سے آزاد ہو جائے گا اور اس کے فرسودہ رگ و پے میں از سر نو زندگی کی حرارت دوڑ جائے گی۔

قنون لطیفہ کی تاریخ کا نظر عامر سے مطالعہ کیا جائے تو مفہوم ہوگا کہ ماحول کی رعایت سے آرٹ کا منصب و مقام بدلتا رہا ہے۔ فن کار اپنے ماحول کی عکاسی بھی کرتے رہے ہیں۔ انہوں نے جاندار قدروں کی ترجمانی کا حق بھی ادا کیا ہے اور پامال نصب العینوں کے خلاف بغاوت بھی کی ہے۔ آج کل ہم تین قسم کے نظام معاشرہ سے دوچار ہوتے ہیں۔ ایشیاء، افریقہ اور لاطینی امریکہ کا زرعی معاشرہ جو صنعتی معاشرے میں تبدیل ہو رہا ہے۔ یورپ اور شمالی امریکہ کا صنعتی معاشرہ جو صنعتی انقلاب کے باوجود زرعی معاشرے کی فرسودہ قدروں کو سینے سے لگائے ہوئے ہے۔ روس، چین اور مشرقی یورپ کا اشتراکی معاشرہ جس نے صنعتی انقلاب کی نئی قدروں کو شعوری طور پر قبول کر لیا ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ ان مختلف نظام ہائے معاشرہ میں فن کار کا مقام و منصب کیا ہے۔

سب سے پہلے ہم یورپ اور شمالی امریکہ کے صنعتی معاشرہ کو لیں گے۔

مغرب میں صنعتی انقلاب کا آغاز انگلستان میں سوت کا تنے کی جی کلوں اور دخانی انجن کی ایجادات سے ہوا جن سے پیداوار کے طریقے یکسر بدل گئے۔ شدہ شدہ یہ انقلاب یورپ کے دوسرے ممالک میں بھی پھیل گیا۔ کارخانوں کے لیے خام مال کی ضرورت تھی اور مصنوعات کی فروخت کے لیے منڈیاں درکار تھیں۔ اس لیے امریکہ، ایشیا اور افریقہ کے ممالک پر بڑور شمشیر قبضہ کیا گیا۔ کارخانوں میں کام کرنے کے لیے لاکھوں کی تعداد میں کسانوں نے شہروں کا رخ کیا۔ یہ محنت کش خون پسینہ ایک کر کے بہ مشکل اپنا پیٹ پالتے تھے۔ جب کہ ان کی محنت کا ثمرہ کارخانہ داروں کی جیب میں جاتا تھا۔ سائنس کی ایجادات پر ابتدائی سرمایہ داروں کا اجارہ قائم ہو گیا اور عوام سائنس کے فحوش و برکات سے بہرہ ور نہ ہو سکے جس سے صنعتی معاشرے میں سرمائے اور محنت کا تضاد پیدا ہوا۔ اس تضاد نے طبقاتی کشمکش کو جنم دیا۔ چنانچہ سرمایہ دار اور مزدور کی آدیزش نظام جاگیرداری کے آقا اور غلام یا مالک اور مزارعہ کی تاریخی کشمکش ہی کی بدلی ہوئی صورت ہے۔ جس طرح مزارعوں اور غلاموں نے جاگیرداروں کے استحصال کا خاتمہ کیا تھا اسی طرح مزدور سرمایہ دار کے



قابو جیانا تسلط سے نجات پانے کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہا ہے۔ سرمایہ داروں کی خود غرضی معاشرے کے فطری ارتقاء کے راستے میں حائل ہو گئی ہے کیوں کہ یہ لوگ اقتصادی عقیدوں کو سلجھانے کے لیے حقیقت پسندی سے کام نہیں لے رہے اور ہر قیمت پر اپنا معاشی تسلط برقرار رکھنا چاہتے ہیں۔ اس بے پناہ حرص و آرزو نے ہر اقتدار طبقے میں موضوعیت کے سلبی اور متنی رجحان کو تقویت دی ہے۔ دوسرے الفاظ میں سرمایہ دار ہر اقتصادی اور معاشرتی مسئلے کو ذاتی منفعت کے نقطہ نظر سے دیکھنے کے عادی ہو چکے ہیں۔ اس موضوعیت نے ان کے دلوں سے ہمدردی انسانی، کشادگی قلب اور احسان و مروت کے سوتے خشک کر دیئے ہیں۔ موضوعیت نے فردیت کو جنم دیا ہے۔ جس کی رُو سے فرد اپنے شخصی مفاد پر جماعت کے مفاد کو قربان کر دیتا ہے اور اپنی ہی ذات کو خیر و شر اور حسن و قبح کا واحد معیار سمجھنے لگتا ہے۔ جہاں تک ادب و فن کا تعلق ہے اس موضوعیت کے دامن میں مریضانہ داخلیت نے پرورش پائی۔ چنانچہ سرمایہ دار معاشرے میں ادیبوں اور فن کاروں کا رشتہ عوام سے منقطع ہو چکا ہے اور وہ خارج کے صحت مند تقاضوں سے صرف نظر کر کے اپنی ہی ذات کی گہرائیوں کو کنکال رہے ہیں۔ ان کا آرٹ اپنے معاشرے کا محض عکس بن کر رہ گیا ہے۔ فن کار محض عکاس نہیں ہوتا، نقاد اور مبلغ بھی ہوتا ہے۔ وہ اپنے معاشرے کی جائیداد قدروں کا تشخص کر کے ان کا ابلاغ بھی کرتا ہے۔ اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے سی ای ایم جوڈ نے کہا ہے:

”زندگی کی عکاسی کرنا گویا ادبیات کو زندگی کا بدل بنا دینا ہے۔ اس سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر عکس اپنے اصل سے بہتر نہیں ہے تو اس کی ضرورت ہی کیا ہے۔ اس کے جواب میں قدروں کا تعین کرنا ہوگا اور یہ ماننا پڑے گا کہ بعض اشیاء دوسری اشیاء سے اساسی طور پر زیادہ پسندیدہ ہوتی ہیں اور اس بات کی توثیق کرنا ہوگی کہ ادبیات کو زندگی کی کوتاہیوں اور فروگزاشتوں کا ازالہ کر کے زندگی پر تنقید کرنا ہوگی۔ جن قدروں کو زندگی نے گھٹلک اور ڈولیدہ کر دیا ہے انہیں اجاگر کرنا ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں ایک عظیم اہلی قلم کو قدر کا شدید احساس ہوگا اور ادبیات کے وسیلے سے وہ اس قدر کی تقویت کا باعث ہوگا۔“ (کتاب جوڈ)

سرمایہ دارانہ مغربی معاشرے کی شاعری، ناول، مصوری، موسیقی اور تھیل میں سقیم موضوعیت کا کھوج لگایا جاسکتا ہے۔ پرست، درجینا، وولف، جیمز جاکس، ملکسی، وادانی وغیرہ اسی بیمار موضوعیت کی پیداوار ہیں۔ مصوری میں وین گوگ، گاؤگاں اور پکاسو، مجسمہ سازی میں الیپھین اور موسیقی میں شون برگ اس رجحان کے نمائندے ہیں۔ اس سلبی موضوعیت کے باعث فن و ادب گریزاں کیفیات و واردات کی عکاسی بن کر رہ گیا ہے۔ اس رجحان کے اثرات اسالیب پر بھی گہرے ہوئے ہیں۔ جمالیاتی ہیئت یا بندش کو فن کے لوازم نہیں سمجھا جاتا۔ شاعری منتشر جذبات کا مبہم اظہار بن کر رہ گئی ہے توافق و تناسب اس زمانے سے یادگار تھے جب جذبہ وجدان پر متکل اور ہیئت کی گرفت کو ضروری سمجھا جاتا تھا۔ موضوعیت کی ہمہ گیر کارفرمائی کے باعث سرمایہ دارانہ مغربی معاشرے میں خرد دہشی کے عناصر ابھرنے لگے ہیں۔ اسالیب کا تعلق متکل و خرد سے تھا۔ اسالیب کی شکست و ریخت کے ساتھ عقل و خرد کو بھی خیر باد کہہ دیا گیا۔ جوڈ کے الفاظ میں:

”زندگی خواہ غیر عقلی انتشار ہو تو بھی ادبی تحریروں کا منضبط اور معقول ہونا ضروری ہے کیوں کہ ادبیات کا کام ہی زندگی کی ترجیحاتی کر کے اسے باسقی و مربوط بنانا ہے۔ یہ مقصد زندگی کے فساد و انتشار کی عکاسی کرنے سے حاصل نہیں ہوتا۔ اگر ایک اہل قلم زندگی میں مجھ سے زیادہ باسقی کا کھوج نہیں لگا سکتا تو مجھے اس کی تحریر سے کیا فائدہ ہوگا۔ زندگی کے انتشار میں ضبط و قلم پیدا کرنے، اس کی ظاہری لغویت کو باسقی بنانے اور اس کے معنی کو قابل فہم بنانے کے لیے ایک مصنف کو عقل و خرد سے رجوع لانا پڑے گا کہ عقل و خرد ہی ہمارے تمدن کے فروغ کا باعث ہوتی ہے اور اسی نے انسان کو وحشت و بربریت کی سطح سے بلند کیا ہے۔ آج کل کے اہل قلم کی طرح عقل و خرد کو دھتایا دینا اور محض اس بنا پر احساس و جذبہ سے موضوع تلاش کرنا کہ انسان کے دل پر انہی کا غلبہ ہے ماضی سے غداری کرنے اور مستقبل سے مایوس ہو جانے کے مترادف ہے۔“

جدید مغربی آرٹ اور ادب پر جس گہری یاسیت اور کلیتیت کا غلبہ ہے وہ بیمار موضوعیت ہی کی پیداوار ہے جو سرمایہ دارانہ معاشرے کو گھن کی طرح چاٹ رہی ہے اور

جس نے اسے تنزل پذیری کے راستے پر ڈال دیا ہے۔

دوسرا نظام معاشرہ اشتراکی ہے۔

پہلی جنگ عظیم کے دوران میں لیٹن اور اس کے رفقاء کی کوششوں سے روس میں اشتراکی انقلاب برپا ہوا۔ روس کے کسانوں اور مزدوروں نے خود پسندوں کے ساتھ اتحاد کر کے زار شاہی کا خاتمہ کیا۔ جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کا استیصال کیا اور حکومت کی ہاگ ڈور سنبھالی۔ اصلاح متحدہ امریکہ اور یورپ کے سرمایہ داروں نے پولشویکوں کے خلاف لڑنے کے لیے مسلح مداخلت کی اور کروڑوں ڈالر جھوٹ دیئے لیکن ان کی کوئی پیش نہ گئی۔ پولشویکوں نے چند سالوں میں بیرونی مداخلت کا خاتمہ کر دیا اور نئے معاشرے کی تعمیر میں جٹ گئے۔ ہوشمندانہ منصوبہ بندی اور ان تھک محنت سے رابع صدی میں نئے معاشرے کی تعمیر کی گئی اور استحصال کا خاتمہ کر دیا گیا اور عوام ملک کی معاشی ترقی کے ثمرات سے یکساں بہرہ یاب ہونے لگے۔ انقلاب روس نے دنیا بھر کے محنت کشوں کے دلوں میں بے پناہ انقلابی جذبہ پیدا کیا۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد مشرقی یورپ میں اشتراکیت کا قیام عمل میں آیا۔ چین میں ماؤزے تنگ نے اشتراکی انقلاب برپا کیا جس کے نتائج بڑے دور رس ہوئے۔ ایشیاء والوں کے سر بھی فخر سے بلند ہونے لگے۔

اشتراکی معاشرہ بنیادی طور پر صنعتی ہے۔ صبح تاریخ سے لے کر بیسویں صدی کے اوائل تک متمدن ممالک میں زرعی معاشرہ قائم رہا۔ چنانچہ ان طویل زمانوں میں جو عمرانی، سیاسی، اخلاقی اور فنی قدریں صورت پذیر ہوئیں وہ زرعی احوال و ظروف کی پیداوار تھیں۔ صنعتی انقلاب کے بعد زرعی عہد کی قدروں کا بدل جانا قدرتی امر ہے۔ دوسری قدروں کے ساتھ بحالیاتی قدر اور فن کے تقاضے بھی بدل گئے ہیں۔ ہم نے دیکھا کہ سرمایہ دارانہ صنعتی معاشرہ اجارہ داروں کی بیمار موضوعیت کے باعث تنزل پذیر ہو چکا ہے۔ اس میں صنعتی انقلاب کے برکات و ثمرات کو چند سو خاندانوں میں محصور کرنے کی جو کوششیں کی گئی ہیں ان کے سبب محنت کش اپنے فطری حقوق سے محروم ہو گئے ہیں۔ دوسری طرف اشتراکی ممالک میں عوام صدیوں کے استبداد اور استحصال سے آزاد ہو چکے ہیں اور نہایت تہذیبی اور جانفشانی سے ایسا نیا معاشرہ تعمیر کر رہے ہیں جس میں ہر شخص عزت اور وقار کی زندگی بسر کر سکتا ہے۔ استحصال کے خاتمے کے ساتھ زندگی اور فن میں محنت مند قسم کا رابطہ ضبط قائم

ہو گیا ہے۔ جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کے دور تسلط میں فنون لطیفہ کی سرپرستی چھو گئے چنے افراد کرتے رہے ہیں۔ عوام کو کبھی اس قابل نہیں سمجھا گیا کہ وہ بھی شاعری، مصوری یا ناطک کے شہ پاروں سے حظ اندوز ہو سکیں۔ نتیجتاً لوک گیتوں، لوک ناچوں اور لوک قصوں کو فنون لطیفہ میں شمار نہ کیا گیا اشتراکی معاشرے میں عوام کا اپنا اقتدار قائم ہو چکا ہے اس لیے فن و ہنر کا معیار بھی عوام ہی معین کرتے ہیں۔ اس معاشرے میں قدر بنا وہی فنون لطیفہ پہنچ سکتے ہیں جو عوام کی اجتماعی آرزوؤں اور تمناؤں کی ترجمانی کر سکیں۔ عوام کا رابطہ فن و ہنر کے ساتھ بلا واسطہ قائم ہے۔ اس لیے لوک گیتوں، لوک قصوں اور لوک ہنر کا کہاؤ کو اپنا کھویا ہوا مقام مل گیا ہے۔ اس کے ساتھ قمیض، سینما اور سنگیت منڈلیوں کو بھی ترقی نصیب ہوئی ہے۔

سرمایہ دارانہ معاشرے کا سیاسی اور اقتصادی نظام داخلی تضاد اور قمار بازی پر مبنی ہے۔ اس میں دو ہی انتہائی صورتیں سامنے آتی ہیں۔ شاعر کا میاں یا دیوالیہ اور خود کشی۔ یہ معاشرہ بظاہر پرکشش دکھائی دیتا ہے۔ سرمایہ دار اقوام کے اہل فکر کہتے ہیں کہ اشتراکی معاشرے میں زندگی بے کیف اور ساٹ ہو کر رہ گئی ہے۔ اس میں اشیاء کی پیداوار، تقسیم اور صرف کے علاوہ کسی بھی شے سے دلچسپی نہیں لی جاتی۔ مزید برآں اشتراکی جنگ و جدال کو ختم کر دینا چاہتے ہیں۔ جب کہ سرمایہ دار معاشرے میں جنگ کو شجاعت، سرفروشی اور شہامت کا گہوارہ سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ آلفس ہکسلے، جوزف وڈ، جارج مور وغیرہ نے کہا ہے کہ ایسے معاشرے میں جو امن و امان، انصاف اور تحفظ ذات پر مبنی ہے، فنون لطیفہ کبھی بھی پہنچ نہیں سکیں گے۔ یہ نظریہ فرانسیسی بحال پرستوں کے ”اشارہ جمیل“ کی صدائے بازگشت ہے۔ جو سربلک شعلوں کا رقص دیکھنے کے لیے پورے شہر کو آگ لگا دینے میں پاک محسوس نہیں کرتے۔ حقیقت یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ معاشرے میں فن کار اور ادیب محرومی کی زندگی گزارنے پر مجبور ہیں۔ اس لیے وہ مرینا نہ داخلیت کے شکار ہو گئے ہیں۔ اشتہالی معاشرہ میں شعراء، ادباء اور فن کار تمام نعمتوں میں دوسروں کے برابر کے شریک ہیں۔ اس لیے انہیں وحشی آسودگی نصیب ہوتی ہے۔ وہ اپنے فنی موضوعات خارج کی زندگی سے لیتے ہیں اور ان کے فن و ادب کی جڑیں بھوری مٹی میں پیوست ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا فن زیادہ سے زیادہ لوگوں کو مسرت بخشتا ہے۔ جب اشتراکی ادیب یہ کہتے ہیں کہ آرٹ



زندگی کے لیے ہے تو اس سے ان کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ آرٹ محض مقصدی ہے۔ ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آرٹ زندگی کے معروضی احوال کی عکاسی ہے کیوں کہ معروضی زندگی ہی آرٹ کو جنم دیتی ہے۔ آرٹ اپنی جگہ زندگی کو تعویذ بخشتا ہے جیسا کہ کسی پودے کی سرسبز شاخیں اس کی جڑوں کی مضبوطی کا باعث ہوتی ہیں۔

زندگی معاشرے میں آرٹ کے عمل تخلیق کو فوق الطبیعی ہستیوں کی کار فرمائی سمجھا جاتا رہا ہے۔ افلاطون سے لے کر شوپنہائر تک یہ عقیدہ رہا ہے کہ شاعر یا مفق کسی فوق الطبیعی قوت کے تحت وارثی اور جنون کی حالت میں شعر کہتا ہے یا نغمہ الاپتا ہے۔ ”الہام“ کے وقت اس کے اندرون میں کوئی بالاتر قوت حلول کر جاتی ہے۔ عمل تخلیق فن میں بعض ناقدین تخیل کو بنیادی اہمیت دیتے ہیں۔ بعض اس کا سرچشمہ وجدان کو قرار دیتے ہیں اور دوسرے لاشعور کے کرشمے سے تعبیر کرتے ہیں۔ گویا تخیل یا وجدان یا لاشعور ایک دوسرے سے علیحدہ مستقل بالذات قوتیں ہیں جو تخلیق فن کی آبیاری کرتی ہیں۔ اس غلط فہمی کا ازالہ کرتے ہوئے گولائی نبارن لکھتا ہے:

”حیات کے عمل کو تجربے کی حیثیت سے لیا جائے تو اس کے عقلی، جذباتی اور عملی پہلو ہوں گے۔ ہم منطقی فکر اور تخیلی فکر کے درمیان حد قائل قائم کرتے ہیں۔ اول الذکر میں تجربی افکار بروئے کار آتے ہیں اور ثانی الذکر میں تخیلاتی عکسوں اور جذبات کی کار فرمائی ہوتی ہے۔ حقیقی زندگی میں بے شک تجربے کا دھارا غیر منقسم اکائی ہے لیکن اس میں بھی عقلی اور جذباتی پہلو ہیں اگرچہ وہ خالص صورت میں موجود نہیں ہوتے اور ایک دوسرے میں ختم ہوتے رہتے ہیں لیکن اس نام نہاد ”روحانی زندگی“ کی میکائی تقسیم جذبہ و خرد یا شعور و لاشعور یا حیاتی اور منطقی پہلوؤں میں کرنا سخت غلطی ہوگی۔ یہ دو پہلو اصول فکر کے مختلف مستقل بالذات شعبے نہیں ہیں بلکہ ایک ہی اکائی کے جدلیاتی پہلو ہیں۔“

وہ اکائی جس کے یہ جدلیاتی پہلو ہیں زندگی ہی ہے۔ اشتراکی معاشرے کے فن کار کا اس حقیقی زندگی سے گہرا فطری رابطہ قائم ہے اس لیے وہ زندگی کی حقیقی ترجمانی بھی کرتا ہے۔

آخر میں ترقی پذیر ممالک کے معاشرے کو لیجئے۔

ان ممالک میں لاطینی امریکہ، ایشیا اور افریقہ کی وہ اقوام شامل ہیں جو گذشتہ عالمگیر جنگوں کے بعد اہل مغرب کی سیاسی غلامی سے آزاد ہوئی ہیں اور اقوام عالم کی محفل میں باعزت مقام حاصل کرنے کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہی ہیں۔ اپنی طویل غلامی کے دوران میں انہیں صنعت و حرکت کو ترقی دینے کے مواقع میسر نہیں آ سکے کیوں کہ مغرب کے سامراجیوں نے انہیں خام مواد کے حصول اور اپنی مصنوعات کی کھپت کے لیے منڈیوں میں تبدیل کر دیا تھا۔ بعد میں اہل مغرب نے حالات سے مجبور ہو کر ان اقوام کو آزاد تو کر دیا لیکن سیاسی غلامی کی آہنی زنجیریں اتارنے کے بعد انہیں اقتصادی غلامی کی سنہری زنجیروں میں جکڑ دیا۔ ان ممالک پر مالی امداد اور قرضوں کے نام پر معاشی تصرف حکم کیا گیا۔ اس امداد سے اہل مغرب کا مقصد دو گونہ تھا۔ ایک تو یہ کہ گذشتہ جنگ عظیم میں ان کے کارخانوں کی جو صنعتی پیداوار نقطہ عروج کو پہنچ چکی تھی اس کی رفتار اور مقدار کو بحال رکھا جائے تاکہ کساد بازاری کا سد باب ہو سکے اور اپنی مصنوعات کی فروخت کے لیے ترقی پذیر اقوام کی قوت خرید کو بحال کیا جائے۔ دوسرے یہ کہ امداد یافتہ اقوام کو اپنی سیاسی اغراض کی پودرش کا آلہ کار بنایا جائے۔ جن ترقی پذیر اقوام نے مالی امداد یا سودی قرضوں کو قبول کیا تھا اب انہیں اس بات کا صحیح احساس ہونے لگا ہے کہ وہ ظاہری خود مختاری اور آزادی کے باد صفا ابھی تک قید فرنگ میں ہیں۔ اشتراکی ممالک روس، چین ان کے راستے میں حائل نہ ہوتے تو مغرب کے ساہوکار دوبارہ ان ممالک کو نوآبادیاں بنانے میں کامیاب ہو جاتے۔ سوویت روس نے ترقی پذیر اقوام کو فراخ دلانہ امدادی اور شرائط بھی نرم رکھیں جس سے سامراجیوں کے عزائم بے نقاب ہو گئے۔ اشتراکی چین کی حیرت انگیز ترقی بھی امریکہ اور یورپ کے ساہوکاروں اور صنعتی اجارہ داروں کے لیے وجہ تشویش بنی ہوئی ہے۔ ان کے لیے یہ مصیبت کیا کم تھی کہ اشتراکی انقلاب کے بعد روس اور چین جیسی وسیع اور سیر حاصل منڈیاں ان کے ہاتھ سے نکل گئیں۔ اس پر طرہ یہ ہوا کہ اشتراکی ممالک نے ترقی پذیر اقوام کو مالی امداد دینا شروع کی۔ چین کے خلاف آج کل مغرب میں جو زہر اگلا جا رہا ہے اس کی تہ میں مغربی سامراجیوں کی بھی محرومی کار فرما ہے۔ بہر حال فولاد کی صنعت نہ ہونے کے باعث ترقی پذیر ممالک کو مغربی ممالک سے کٹیں، مصنوعات اور اسلحہ درآمد کرنا

پڑتا ہے اور ان کے ساتھ مغربی کارنگروں کی خدمات بھی مستعار لینا پڑتی ہیں۔ فی زمانہ زراعت صنعت میں تبدیل ہوتی جا رہی ہے۔ اس لیے جدید ترین آلات کثاوری کے نہ ہونے کے باعث ایشیا اور افریقہ کے زرعی ممالک بھی خوراک کے معاملے میں خود کفیل نہیں ہو سکے۔ انہیں اپنی بڑھتی ہوئی ضروریات کے لیے کناڈا، شمالی امریکہ اور آسٹریلیا سے فائدہ اٹھانا پڑتا ہے۔ اس اقتصادی پس منظر میں ترقی پذیر معاشرے کا مطالعہ کیا جائے تو مفہوم ہوگا کہ اس پر شدید بحران طاری ہے۔ اس معاشرے کو نہ زرعی کہا جاسکتا ہے اور نہ صنعتی کا نام دیا جاسکتا ہے۔ اس بحران اور غفلت کی جھلک ان ممالک کے ادباء اور فن کاروں کی تحریروں اور فن پاروں میں صاف دکھائی دیتی ہے۔ اکثر ترقی پذیر اقوام میں اقتصادی غلامی نے حریت فکر اور آزادی رائے کے سرچشمے ٹنگ کر دیئے ہیں۔ سیاست دانوں کی طرح ادباء و شعراء پر بھی مغرب کا رعب و دبدبہ مسلط ہے۔ چنانچہ ذوقی فیضان کے لیے وہ مغرب ہی کی فنی اور ادبی تحریکوں سے رجوع لاتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ سرمایہ دار مغربی ممالک میں اجارہ داروں کی قابو چیانہ خود غرضی نے ادب و فن کی دنیا میں بیمار موضوعیت کا روپ دھار لیا ہے۔ ترقی پذیر ممالک کے جو ادبا سیاسی، اقتصادی اور عمرانی احوال و ظروف کا شعور نہیں رکھتے وہ نادانستہ مغرب کی ادبی و فنی تحریکوں کے طلسم میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔ وہ نہیں جانتے کہ یہ تحریکیں ایک زوال پذیر معاشرے کی پیداوار ہیں اور ایک ترقی پذیر معاشرے کے حق میں زہر ہلاک کا درجہ رکھتی ہیں۔ دوسری طرف ایسے ادبا ہیں جو سوویت روس اور اشتراکی چین کے ترقی یافتہ معاشرے سے فکری و ذوقی محرکات تلاش کرتے ہیں۔ ادبیات مغرب ایک غیر فطری زوال پذیر معاشرے کا عکس ہے جب کہ اشتراکی ادب و فن عوام کی امنگوں اور تمنائوں کی ترجمانی کرتا ہے۔ ترقی پذیر ممالک کے ادبا اور شعراء محض عکاسی یا ترجمانی پر قناعت نہیں کر سکتے کہ انہیں عوام کے دوش بدوش عملی جدوجہد کے زندگی کے دھارے کا رخ موڑنا ہے۔ انہیں عکاسی اور ترجمانی کی دورا ہوں میں سے کسی ایک کا انتخاب نہیں کرنا بلکہ اپنے لیے ایک نئی راہ اختیار کرنا ہے۔ نئی قدروں کی تشکیل کرنا ہے۔ مغربی ممالک سے جو ادبی و فنی تحریکیں ترقی پذیر ممالک میں اشاعت پا رہی ہیں وہ فرانسیسی بحال پرستوں کے نظریہ ”فن برائے فن“ اور جرمنوں کی رفیق رومانیت ہی کی بدلی ہوئی صورتیں ہیں۔ ایشیاء، افریقہ اور لاطینی امریکہ کے ادباء کے لیے ضروری

ہے کہ وہ تنزل پذیر مغرب کی دروں جی اور موضوعیت سے دامن بچائیں اور اپنے ادب و فن میں معروضی احوال کے تقاضوں کی تپش کو غفل کریں۔ اگر وہ ایسا نہیں کریں گے تو وہ اس فرض سے سبکدوش نہیں ہو سکیں گے جو باشعور اور دانش ور طبقے پر معاشرہ انسانی کی طرف سے بالعموم اور قوم کی طرف سے بالخصوص عائد ہوتا ہے۔ ترقی پذیر معاشرے میں فن کار اور ادیب کے لیے اپنے اصل مقام و منصب کا شعور ہونا لازم ہے۔ یہ شعور جتنا گہرا ہوگا اتنا ہی اس کا ادب و فن معاشرے کے صحت مند تقاضوں کی تقویت کا باعث ہوگا۔ یہ شعور اپنے ہی گروہ پیش کے مسائل پر غور و فکر کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ غیر ملکی تحریکیں اس کے فروغ کا باعث نہیں بن سکتیں۔

مغرب کے سرمایہ دار معاشرے میں ادب و فن کو یا تو غلام بنا کر رکھا جاتا ہے اور یا آقا تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ ادب یا آرٹ نہ غلام ہے نہ آقا ہے بلکہ انسان کا رہنما ہے۔ آج جب کہ ترقی پذیر اقوام ایک نئے معاشرے کی تعمیر میں کوشاں ہیں دیکھنا یہ ہے کہ ان کے ادباء اور فن کار اس ضمن میں کیا کچھ کر رہے ہیں۔ ادب یا آرٹ بے شک فرد کے لیے اظہار ذات ہے لیکن اس کے ساتھ وہ ایک ایسا وسیلہ بھی ہے جس سے قوم کے اجتماعی شعور کا اظہار بھی ہوتا ہے اور جو معاشرے کی فرسودہ قدروں اور پامال رسوم فکر کے طلسم کو چاک کر کے نئی نئی صحت مند قدروں کی آبیاری کرتا ہے۔ ترقی پذیر ممالک کے فن کاروں اور ادباء کو اس حقیقت کا شعور پیدا کر کے عوام کی رہنمائی کا فرض ادا کرنا ہوگا۔



## یہ کہ انسان فطرتاً خود غرض ہے!

یہ ایک اندیشہ ناک فکری مطالعہ ہے کہ انسان فطرتاً خود غرض ہے۔ انا نیت کا پتلا ہے۔ معمولی سے ذاتی مفاد پر دوسروں کے بڑے سے بڑے مفاد کو قربان کرنے میں کوئی پاک محسوس نہیں کرتا اور جو شے اس کے راستے میں حائل ہو اسے بے دردی سے پاؤں تلے کچل کر آگے بڑھ جاتا ہے۔ یہی انسانی خود غرضی ابتدائے تاریخ سے سنگدلانہ خونریزی، جنگ و جدال، جبر و استبداد اور ظلم و ستم کا باعث ہوتی رہی ہے۔ یہ خود غرضی لاعلاج ہے۔ بڑے بڑے مصلحین اخلاقی و با نیاں مہربان اس کے دفعیے میں عاجز اور ناکام رہے ہیں اور آئندہ بھی ناکام ہوں گے۔ خود غرضی انسانی فطرت میں اس طرح راسخ ہو چکی ہے کہ جنگ و جدال اور ظلم و تشدد سے مفر کی کوئی بھی صورت ممکن نہیں ہے۔ قرین دلائل یہی ہے کہ اس فخر جی و سلبی جذبے کو اور نتیجتاً جنگ و جدال اور جبر و تظلم کو نوشتہ تقدیر کی طرح اٹل سمجھ کر قبول کر لیا جائے اور صبر و شکر سے کام لیا جائے۔

انسان بے شک قدیم زمانے سے قابو چیانہ خود غرضی سے کام لیتا رہا ہے اور اس کے سبب سنگین جرائم کا ارتکاب بھی کرتا رہا ہے لیکن یہ کہنا ٹھیک نظر ہے کہ خود غرضی انسان کی سرشت میں داخل ہے۔ اس مسئلے کے دو پہلو ہیں: ایک تاریخی، دوسرا نفسیاتی۔ ان میں سے پہلے کو ہم اجتماعی اور دوسرے کو انفرادی بھی کہہ سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اجتماع کی نسبت ہی سے آدم زاد کو انسان کہا جاتا ہے۔ دوسرے حیوانات کی طرح آدم زاد بھی معاشرتی علاقے کا پابند نہ ہوتا تو وہ انسان کہلائے جانے کا مستحق نہ ہوتا اور آج بھٹوں اور کھوہوں میں گزر بسر کر رہا ہوتا۔ اس لیے انب بھی ہے کہ معاشرہ انسانی کے ارتقاء کا مختصر جائزہ لیا جائے اور

دیکھا جائے کہ کن خارجی عناصر نے انسان کو خود غرض بنایا تھا۔

عہد حجریہ قدیم میں انسان کے آباء بھی دوسرے وحوش کی طرح درختوں پر بسیرا کرتے تھے یا غاروں میں پناہ لیتے تھے۔ انہوں نے دو ٹانگوں کے بل چلنا سیکھا تو لٹھ کو اپنا ہتھیار بنالیا جس کی مدد سے وہ درختوں سے اپنا بچاؤ کرتا اور جسے وہ بطور اوزار محنت کے استعمال کرنے لگا۔ اس دور کی عائلی زندگی سے متعلق قیاس آرائیوں ہی سے کام لیا جاسکتا ہے۔ علم الانسان کے بعض علماء کہتے ہیں کہ انسان کے دور وحشت میں کنبے کی صورت یہ تھی کہ ایک شہ زور مرد چند عورتوں اور بچوں کو اپنی ذاتی حفاظت میں لے لیتا تھا۔ ڈارون نے اسے Primal horde کا نام دیا ہے۔ اٹلنسن اسے Cyclopean family کہتا ہے۔ فرائڈ کا نظریہ ہے کہ ایک دن اس کنبے کے نوجوانوں نے اپنے باپ کے جبر و تشدد کے خلاف بغاوت کی۔ اسے قتل کر دیا اس کے جسم کے ٹکڑے کیے اور انہیں کھا گئے تاکہ باپ کی قوت ان میں منتقل ہو جائے۔ اس سے ایڈمیس کی الجھن کا آغاز ہوا تھا۔ فرائڈ کا یہ مفروضہ بغیر از قیاس ہے۔ ہمارے زمانے کے اکثر علمائے نفسیات اسے رد کر چکے ہیں۔ بہر حال جوں جوں زمانہ گزرنا گیا بہت سے کنبے آپس میں مل کر رہنے لگے اور بربریت کے دور کا آغاز ہوا جس میں خوراک اور ہتھیاروں کے ساتھ عورتوں کا بھی اشتراک تھا۔ اسے قدیم اشتیالیٹ کا زمانہ کہا گیا ہے اور عائلی نقطہ نظر سے اس نظام معاشرہ کو مادری قبیلہ کا نام دیا گیا ہے کیوں کہ اس میں عورت کو مرکزی حیثیت دی جاتی تھی۔ یہ معاشرہ آج بھی بعض وحشی اقوام میں قائم ہے۔ یہ صورت حالات صدیوں تک باقی رہی۔ حتیٰ کہ زری انقلاب کے دوران میں ریاست اور تمدن کی بنیاد رکھی گئی اور ذاتی املاک کے تصور نے مادری نظام معاشرہ کا خاتمہ کر دیا۔ مارگن لکھتا ہے:

”املاک کے تصور کی تشکیل ذہن انسانی میں لاتعداد صدیوں تک

ہوتی رہی۔ اس کے آثار عہد حجریہ کے انسان میں بھی دکھائی دیتے ہیں۔

بعد میں ذاتی ارتقاء کے ساتھ ساتھ انسان کے آباء نے اسے قبول کر لیا اور

ان کے ذہن و قلب پر اس کا تصرف محکم ہو گیا۔ اسی کے ساتھ تمدن کا آغاز

بھی ہوا۔ حصول الملاک کا خیل انسان پر بری طرح مسلط ہو گیا۔ حصول الملاک کی کوشش میں انسان نے نہ صرف ان مکادٹوں پر قابو پا لیا جو تمدن کے راستے میں حائل ہو رہی تھیں بلکہ الملاک اور مملکت کی بنیادوں پر اس نے سیاسی معاشرے کی بنیاد بھی اٹھائی۔ الملاک کے تصور کے آغاز و ارتقاء کا تنقیدی جائزہ نئی نوع انسان کی ذہنی تاریخ کے اہم ترین پہلوؤں کا نقاب کشائی کرے گا۔

ملاک کے ابتدائی تصورات فضا کی فراہمی سے وابستہ ہیں جو شروع ہی سے انسان کی سب سے بڑی ضرورت رہی ہے۔ اس کے علاوہ ہتھیار برتن اور طبوسات الملاک کے ضمن میں آتے تھے۔ تمدن کی ترقی کے ساتھ فکر کا الملاک میں وسعت پیدا ہو گئی۔ زرعی انقلاب کے بعد پوری نظام معاشرت صورت پذیر ہوا اور عورت کے لیے ایک سے زیادہ شوہر رکھنا ممنوع قرار پایا۔ اب مرد اس بات پر مصر تھا کہ وہ اپنی اراضی اور دوسری الملاک اپنے ہی صلی قرزندوں کے لیے ورثے میں چھوڑے گا۔ اس طرح عورت کی عصمت و عفت کا تصور رد نہا ہوا۔ عصمت نسوانی کی حفاظت کے لیے پردے اور حرم کی تدابیر عمل میں آئیں اور عورت کو عصمت کا نگوٹ پہنانے کا رواج ہوا۔

زرعی انقلاب نے جہاں انسان کے اخلاق و کردار پر گہرے اثرات عمت کیے وہاں سیاسی اور عمرانی قدروں کی تشکیل کی۔ انسان نے خداک کی تلاش میں مارے مارے پھرنے کی بجائے کیتوں میں مل چلانے اور فصلیں اگانے کا راز پالیا اور اراضی سے وابستہ ہو گیا۔ اس نے دریاؤں کے کنارے شہر بسائے، الملاک کی تقسیم اور تحفظ کے قوانین وضع کیے اور مملکت کی داغ بیل ڈالی۔ الملاک کے تحفظ کی ذمہ داری سرداروں کو سونپ دی گئی۔ مرور زمانہ سے ان سرداروں نے سیاسی و عسکری قوت حاصل کی اور عوام پر اپنا تسلط قائم کرنے کے لیے لشکر رکھنے لگے۔ ان سلاطین نے جو دیوتاؤں کے نائب ہونے کے مدعی تھے ایسے قوانین رائج کیے جن سے الملاک کا تحفظ قصود تھا۔ چنانچہ شاہ حورابی کے ضابطے میں چوری، رہزنی، بتادوت اور زنا کو سنگین جرائم قرار دیا گیا ہے جن کی سزا موت ہے۔ ظاہر ہے کہ ان جرائم کی زد کسی نہ کسی صورت میں ذاتی الملاک ہی پر پڑتی تھی۔ احکام عشرہ میں حرم اور لالچ کی مذمت کی گئی کہ اس سے ذاتی الملاک خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ اکثر

قدیم اقوام میں یہ قانون موجود تھا کہ چور کو چوری کرتے ہوئے پکڑ لیا جائے وقوعہ پر جان سے مار دیا جائے۔ اسی طرح کوئی شخص اپنی عورت کو کسی غیر مرد کے ساتھ بدکاری کرتے ہوئے پکڑ لیتا تو وہ دونوں کو جان سے مار دینے کا مجاز تھا کیوں کہ عورت بھی اس کی املاک میں شمار ہوتی تھی۔ باپ سرکش بیٹوں اور خادمہ بدتمیز عورتوں کو لوٹری غلام بنا کر بیچ دینے کا مجاز تھا۔

زرعی انقلاب کے ساتھ مملکت اور مملکت کے ساتھ سیاسی استبداد کی بنیاد پڑی۔ زراعت پیشہ لوگ قدرتنا قدامت پسند ہوتے ہیں اور ہمیشہ ایسی حکومت کے خواہاں ہوتے ہیں جو طاقتور ہو اور ان کی املاک کی حفاظت کر سکے۔ زمینداروں کو اس چیز سے غرض نہیں ہوتی کہ ان کا حاکم اچھا ہے یا بُرا۔ وہ تو صرف یہ چاہتے ہیں کہ ملک میں امن و امان برقرار رہے تاکہ وہ سکون سے کھیتی باڑی کر سکیں۔ چنانچہ زرعی معاشرے نے بادشاہت اور سیاسی استبداد کو جنم دیا۔

دوسروں کے اموال و املاک کو ہتھیانے کے لیے سلاطین نے جنگ و جدال اور تاخت و تاراج کا آغاز کیا۔ یہ سلسلہ آج بھی جاری ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ لڑائی سے قدیم بادشاہوں کا مقصد واضح طور پر دوسرے ممالک پر جارحانہ تاخت کر کے ان کی دولت پر قبضہ کرنا ہوتا تھا۔ آج کل تصرف بے جا اور استحصال کو مختلف پردوں میں چھپایا جاتا ہے اور آزادی، اعلیٰ قدروں اور تہذیب و تمدن کے تحفظ کے نام پر دوسری اقوام پر یلغار کی جاتی ہے۔

حصول املاک کی جنون آمیز حرص کو لاطینی میں Studium Lucri (نفع کا لالچ) اور عربی میں جوع الارض (ارضی کی بھوک) کہا گیا ہے۔ یہ جنون صدیوں سے انسان کے ذہن و دماغ پر مسلط ہے اور زہر ہلاکت کی طرح اس کے رگ و پے میں سرایت کر گیا ہے اس جنون نے انسانی وحدت کو پارہ پارہ کر دیا ہے اور معاشرہ انسانی میں عدل و انصاف کا خاتمہ کر دیا ہے۔ لاک نے سچ کہا تھا:

”جہاں املاک نہیں ہوگی وہاں نا انصافی نہیں ہوگی۔ یہ بات اتنی ہی

قطعی ہے جتنا کہ اقلیدس کا کوئی مسئلہ۔“

حصول املاک کے جنون نے فطرت انسانی کے تعمیری و صالح جذبات لطف و



کرم، احسان و مروت، محبت و شفقت کو سخت ٹھیس پہنچائی ہے۔ املاک کی خاطر بیٹے نے باپ کا، باپ نے بیٹے کا، بھائی نے بھائی کا، بیٹے نے ماں کا بے دریغ خون بہایا ہے۔ اسی خط نے انسانی فطرت کو مسخ کر کے اس میں خود غرضی اور سلب و مہب جیسے مخربی میلانات کو ہوا دی ہے۔ املاک شرافت و نجابت اور وقار و مرجبت کا معیار بن گئی ہے۔ دولت کو حکومت کے حصول کا وسیلہ سمجھا جاتا ہے اور حکومت کے وسیلے سے حصول املاک کا چکر چلایا جاتا ہے۔ ہمارے زمانے کے سرمایہ دار پرانے وقتوں کے سلاطین اور جاگیرداروں کے جانشین ہیں۔ مغرب کے بڑے بڑے اجارہ داروں اور ساہوکاروں نے کالمانہ استحصال کر کے ایشیاء، افریقہ اور لاطینی امریکہ کے ممالک کا رس نہوڑ لیا ہے۔ دنیا بھر کی صنعتی پیداوار کے کم و بیش ایک تہائی حصے پر صرف دو سو اجارہ داروں کا تصرف ہے جو محنت کشوں کے استحصال سے دروسم کے انبار سمیٹ رہے ہیں۔ یہ لوگ کہیں نہ کہیں جنگ کے شعلے بھڑکائے رکھتے ہیں تاکہ اسلحہ فروشی سے اپنی تجوریاں بھرن سکیں۔ ”رقای معاشرے“ اور ”آزاد دنیا“ کے نام پر ہر کہیں حریت پسندوں کو بے دردی سے پکلا جا رہا ہے۔ ایشیاء، افریقہ اور لاطینی امریکہ کے جو ممالک نئے آزاد ہوئے ہیں اور انہوں نے غلامی کی آہنی زنجیریں اتار چکی ہیں انہیں قرعے اور امداد کے نام پر دوبارہ زنجیروں میں جکڑا جا رہا ہے۔ ملکی رجعت پسندوں کی پشت پناہی کر کے ترقی پسند عوامی تحریکوں کو دبانے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ ذرا اندوڑی اور نفع خوری کی خواہش مرعضانہ صورت اختیار کر گئی ہے۔ لینن نے کہا تھا:

”جب ہمارا سرمایہ داروں کو پھانسی پر لٹکانے کا وقت آئے گا، تو سرمایہ دار پھانسی کے رسوں کی فروخت پر منافع کمانے کے لیے ایک دوسرے کا مقابلہ شروع کر دیں گے۔“

درمی انقلاب پر ہزاروں برس گزر چکے ہیں۔ ان طویل زمانوں میں جو اقتصادی نظام قائم ہوا اس کا مرکز و محور ذاتی املاک ہی تھی جس نے سیاسیات، عمران، مذہب و اخلاق کے ساتھ ساتھ انسانی نفسیات پر بھی گہرے اثرات ثبت کیے۔ حصول املاک کے جنون نے انسان میں سنگ دلانہ خود غرضی پیدا کی، جس سے جنگ و جدال اور قتل و غارت کا بازار گرم ہو گیا اور رفتہ رفتہ یہ خیال عام ہو گیا کہ انسان فطرتاً خود غرض اور قابوچی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ انسانی فطرت میں پوری اور مادری جبلتیں اساسی حیثیت رکھتی ہیں اور انہی کے دامن

میں محبت، رافت، مروت، بے نفسی، ایمان، خود سپردگی اور دلسوزی کے خالص انسانیت جہاں بات نے پرورش پائی ہے۔ وحوش میں بھی یہ جہلیں موجود ہیں لیکن بچے کے جوان ہو جانے کے بعد وحوش انہیں ٹھکرا دیتے ہیں۔ ان کی اس نوع کی جہلیں بچوں کی پرورش تک ہی محدود ہوتی ہیں۔ انسان میں ان جہلتوں نے بچوں کی پرورش کے علاوہ ہمدردی، انسانیت اور ایمان و قربانی کی صورتیں بھی اختیار کر لی ہیں۔ شایستگی اور جاگیرداری کے زمانوں میں بھی جب ہر طرف جبر و استبداد کا دور دورہ تھا ایسے اشخاص پیدا ہوتے رہے جنہوں نے ذاتی منفعت اور آسائش کو بالائے طاق رکھ کر جاہر سلاطین کے خلاف آواز اٹھائی، انسانی حقوق کے لیے مردانہ دلاور جہد کی اور جان و مال کی قربانیاں دینے سے بھی گریز نہیں کیا۔

صنعتی انقلاب کے بعد اقتصادی نظام کے بدلنے کے ساتھ ساتھ سیاسی اور عمرانی نصب العین بھی بدلتے جا رہے ہیں اور انسانی اخلاق و کردار اور ایمان و فکر و احساس میں بھی تبدیلیاں رونما ہو رہی ہیں۔ ان تبدیلیوں کے نتیجے میں جو معاشرہ صورت پذیر ہوگا اس کے آثار ابھی سے ظاہر ہونے لگے ہیں۔ ذاتی املاک کے تصور کا ظلم ٹوٹ چکا ہے جہاں کہیں ذاتی املاک کا خاتمہ کر دیا گیا ہے وہاں انسانی فطرت کے تعمیری اور مثبت پہلو بروئے کار آ رہے ہیں۔ انسانی کوششیں ذاتی غرض برداری کی بجائے عوامی فلاح و بہبود کے لیے وقف ہوتی جا رہی ہیں اور اس بات کا ثبوت بہم پہنچ رہا ہے کہ انسان فطرتاً اہل پیشہ ہے خود غرض نہیں ہے۔

## یہ کہ ریاست اور مذہب لازم و ملزوم ہیں!

یہ خیال کہ ریاست اور مذہب لازم و ملزوم ہیں قدیم زری معاشرے سے یادگار ہے۔ زری انقلاب کے بعد بنی نوع انسان دریاؤں کے کناروں پر بستیاں بسا کر رہنے لگے اور شہری ریاستیں معرض وجود میں آئیں جن پر چند طاقت ور طالع آزماؤں نے اپنا تسلط بنالیا۔ ریاست کے قیام کے ساتھ ہی مذہب کو منظم کیا گیا۔ اس زمانے میں آسمان، سورج اور دھرتی کی پوجا خاص انتہاک سے کی جاتی تھی۔ آسمان بارش برسا کر دھرتی کو سیراب کرتا تھا اور سورج کی تمازت سے فصلیں پکی تھیں۔ آسمان کو باپ، سورج کو دوست اور دھرتی کو دیوی ماما کہتے تھے اور انہیں فوق القدرت ہستیاں مان کر ان کی پوجا کرتے تھے۔ پوجا پاشھ کا کام پر دہتوں کے سپرد کیا گیا۔ رطلایا پر اپنا وئی تسلط بحال رکھنے کے لیے بادشاہ اپنی اپنی ریاستوں کے بڑے پردہت بھی بن گئے۔ اس طرح تاریخ عالم میں شروع ہی سے ریاست اور مذہب کا اتحاد عمل میں آ گیا جس نے ہزاروں برس تک عوام کو سیاسی اور وئی غلامی کی زنجیروں میں جکڑے رکھا اور جس کا ذکر روشن خیالی اور بیداری جمہور کے اس دور میں بھی کہیں کہیں سننے میں آتا ہے۔ فرعون مصر دیوتا آسن رع کا فرزند بن گیا۔ خاقان چین، قیصر روم، کسرائے ایران اور شاہان جاپان کا دعویٰ تھا کہ وہ دیوتاؤں کی اولاد سے ہیں۔ شاہ حورابی والی بابل نے کہا کہ مجھے آفتاب دیوتا نے ضابطہ قوانین عطا کیا ہے۔ لکش رستم اور تخت جمشید کے نقوش میں شاہ ایران کو خداوند خدا ہر مرد سے علامات شاهی لیتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ بادشاہوں کے عل الہی، فرزند آسمان، حقوق یزدانی، نائب خدا وغیرہ کے تصورات اسی دعوے سے یادگار ہیں۔

پردہت سلاطین و امراء سے کم طاقتور نہیں تھے۔ انہوں نے اپنے اثر و رسوخ کو حصول زرد مال کا وسیلہ بنالیا۔ بادشاہوں کی تاج پوشی کی رسم بھی یہی لوگ انجام دیتے تھے۔

شاہان ایران کے سروں پر موبداں موبد، سلاطین مغرب کے سروں پر پاپائے روم اور راجگان ہند کے سروں پر برہمن تاج رکھتے تھے۔ جب تک یہ رسم ادا نہیں کی جاتی تھی کسی حکمران کو صحیح معنوں میں بادشاہ یا راجہ تسلیم نہیں کیا جاتا تھا۔ چنانچہ بادشاہ اور راجے مہاراجے ہمیشہ پروہتوں کی دلجوئی پر کمر بستہ رہتے تھے۔ انہیں اس حقیقت کا بخوبی احساس تھا کہ عوام کے ذہن و قلب پر پروہتوں کی حکمرانی ہے جو ادنیٰ اشارے سے رعایا کی وفاداری کا رخ ان کے دشمنوں کی طرف موڑ سکتے ہیں۔ مصر قدیم میں اس طبقے نے بے پناہ اقتدار حاصل کر لیا تھا۔ ایک قدیم دستاویز سے معلوم ہوتا ہے کہ فرعون روح میسس سوم کے عہد حکومت میں پروہتوں کے پاس ایک لاکھ ستر ہزار غلام تھے جو کل آبادی کا تیسواں حصہ تھے۔ سات لاکھ پچاسی ہزار ایکڑ ارضی ان کی املاک تھی، ان کے پاس پانچ لاکھ مواشی تھے اور مصر و شام کے 168 گاؤں معبدوں کے ساتھ وقف تھے جن پر لگان معاف تھا۔ یہی حال بابل، اشوریا، کنعان اور اسرائیل کے پروہتوں کا تھا۔ عشر اور صدقہ ابتدا میں وہ محصولات تھے جو کنعانی پروہتوں کی خاطر عوام پر لگائے جاتے تھے۔ سیر حاصل اوقاف و املاک پر قاعدت نہ کرتے ہوئے پروہتوں نے ہر کہیں مقدس عصمت فروشی کا کاروبار چلا رکھا تھا۔ شہار، آکسس، اناہتا اور افرو داسی کے مندروں میں ہزاروں دیوداسیاں موجود ہوتی تھیں جنہیں ان کے والدین دیوی کی بھینٹ کرتے تھے۔ یا تری معاوضہ دے کر ان سے ختم کرتے تھے۔ اس عصمت فروشی کی آمدنی پروہتوں کی جیب میں جاتی تھی۔ برٹنڈرسل لکھتے ہیں:

”عصمت فروشی کو پروہتوں نے اپنی آمدنی کا وسیلہ بنا لیا تھا کیوں

کہ جو لڑکیاں مندروں میں یا تریوں کے تصرف میں آتی تھیں ان کی آمدنی پر دست ہی وصول کرتے تھے۔“

ہندوستان میں گوتم بدھ، جین میں کنفیوشس اور اسرائیل میں یسعیاہ ثانی نے پروہتوں کی دکان آرائی، ریا کاری اور دین فروشی کے پردے چاک کیے لیکن پروہتوں اور سلاطین کے اتحاد نے ان کی اصلاحی کوششوں کو ناکام بنا دیا۔ ہم تین مذاہب سے سلاطین اور پروہتوں کے اتحاد کی مثالیں دیں گے۔

ہندوستان میں آباد ہونے کے بعد نووارد آریا کئی ذاتوں میں بٹ گئے۔ ذات



پات کی یہ تقسیم برہمنوں نے کی تھی۔ اپنے ہارے میں انہوں نے کہا کہ وہ دیوتا برہما کے منہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ اسی لیے معاشرے میں بزرگ ترین مقام انہی کا ہے۔ مذہبی علوم اور رسوم عبادت پر ان کی اجارہ داری قائم ہوگئی۔ شادی، بیاہ، شراذہ، تاج پوشی، یکیہ، ہوم وغیرہ کی مختاریب برہمن ہی انجام دیتے تھے۔ اے اے میکڈوئل لکھتے ہیں:۔

”سوتروں میں بے شمار مذہبی رسوم کی جو تفصیلات ملتی ہیں ان سے یہ نتیجہ اخذ کرنا پڑتا ہے کہ یہ سب کامل برہمنوں کی کارستانی تھی جنہوں نے ہندو حوام کے دلوں پر اپنا تسلط قائم کرنے کے لیے انہیں اختراع کیا تھا۔“  
ابا دیوہا نے لکھا:۔

”برہمنوں کو اس بات کا بخوبی احساس تھا کہ مذہبی علوم کی تحصیل سے انہیں دوسری ذاتوں پر تسلط ہو جائے گا۔ چنانچہ تحصیل علوم کو ذاتی اجارہ بنا لیا اور دوسری ذاتوں کے لیے حصول علم کو ناممکن بنا دیا۔“

برہمنوں کا اجارہ تعلیم و تعلم اور رسوم عبادت ہی تک محدود نہیں تھا بلکہ راجہ کے دربار میں منتری یا وزیر کا عہدہ بھی ان کے لیے مخصوص تھا اور وہ نظم مملکت پر پوری طرح حاوی ہوتے تھے۔ جب مسلمان سلاطین ہندوستان میں فاتحانہ داخل ہوئے تو برہمن ان کی سرکار و دربار میں دخل ہو گئے۔ اکبر، جہانگیر، شاہجہاں، ابراہیم خان شاہ، شہ سلطانی اور آصف الدولہ کی سرکار میں برہمن اعلیٰ عہدوں پر فائز تھے۔ انگریزوں کی آمد پر ان سے خسلک ہو گئے۔ ابا دیوہا کے الفاظ میں:۔

”برہمن فطری طور پر مکار اور خوشامدی ہوتے ہیں۔ اس لیے وہ والیان ریاست اور امراء کو اپنے دام تزویر میں پھانس لیتے ہیں۔ چنانچہ راجگان کے وزیر و مشیر اکثر برہمن ہی ہوتے ہیں۔ مسلمان سلاطین بھی انہیں اپنے فشی حصہ دی مقرر کرتے ہیں۔ انہوں نے انگریز حکام کے یہاں بھی دخل و تصرف پیدا کر لیا ہے اور انتظامی و عدالتی محکموں پر چھا گئے ہیں۔ مکر و فریب میں ان کا کوئی ثانی نہیں ہے۔“

یاد رہے کہ جب کھتری آپس کی طویل خانہ جنگیوں میں لڑ بڑ کر ختم ہو گئے تو برہمنوں نے انہوں اور سیتھیوں کی اولاد کو شہ کر کے ان کا نام راجپوت رکھا اور ان کا شجرہ

نسب سورج چاند سے جا ملایا اور ان کے ساتھ حکومت میں شریک ہو گئے، راجپوتوں پر زوال آیا تو حملہ آوروں سے وابستہ ہو گئے۔ تقسیم ہند کے ساتھ برہمنوں نے سرمایہ دارہیوں سے الیکا کر لیا اور حکومت پر قابض ہو گئے۔ چنانچہ آج تک بھارت کی زمام اقتدار انہی کے ہاتھوں میں ہے اور ملک کے کلیدی عہدے انہی کے پاس ہیں۔ برہمنوں کی یہ ہوں اقتدار اس زمانے سے یادگار ہے جب وہ راجگان کے ساتھ مل کر حوام پر حکومت کیا کرتے تھے۔

حیسانی دنیا میں پاپائے روم، اسقف، بطریق اور پادری بت پرست اقوام کے پروہتوں کے جانشین ہیں۔ اہل مغرب کی اپنی تحقیق کے مطابق کلیسائے روم کی مذہبی رسوم قدیم بت پرست اقوام مصریوں، بابلیوں، کھانیوں، یونانیوں اور رومیوں سے ماخوذ ہیں۔ جناب عیسیٰ یہودی النسل تھے اور یہودیوں کی اصلاح کے مدعی تھے۔ لیکن پال ولی نے ان کی سیدھی سادی اور عام فہم تعلیمات پر قدیم صہیاتی شعائر و توہمات کے دبیز پردے ڈال دیئے۔ چنانچہ تنگ، پتھر، حشائے ربانی، کرمس اور ایسٹریک رسوم اور تہوار بت پرستوں ہی سے لیے گئے ہیں۔ پاپائے روم قدما کے بڑے پروہتوں کے جانشین ہیں۔ برہمنوں کی طرح پادریوں نے بھی تحصیل علوم پر اپنا اجارہ قائم کر لیا۔ حوام ان کے منہ سے نکلے ہوئے الفاظ کو وحی ربانی خیال کرتے تھے اور ان کے سامنے کسی کو دم مارنے کی مجال نہیں تھی۔ کم و بیش ایک ہزار برس تک اہل مغرب کے ذہن و قلب پر ان کا تسلط رہا۔ پوپ گرگوری نے خاص طور سے اس بات پر زور دیا کہ خدا کے نائب کی حیثیت سے پوپ تمام عیسائیوں کی جان و مال پر کامل حق تصرف رکھتا ہے۔ پاپائے روم ہی سلاطین کی تاج پوشی کی رسم ادا کرتے تھے اور ان کے اقتدار میں براہ کے شریک تھے۔ فرانس اور جرمنی کے بعض خود سر سلاطین نے پاپائے روم کی سیادت کو تسلیم کرنے سے انکار کیا تو انہیں کلیسیا سے خارج کر دیا گیا۔ جس کا مطلب یہ تھا کہ رعایا حلق و قادیاری سے آزاد ہو گئی ہے اور انہیں تاج و تخت چھوڑنے پر مجبور کر سکتی ہے۔ چنانچہ بادشاہوں کو مصلحتاً پاپائے روم کے سامنے جھکنا پڑا۔ شاہ فریڈرک سوم کی مثال بڑی عبرت انگیز ہے۔ اس نے پوپ کے تسلط کے خلاف آواز اٹھائی لیکن طویل کشمکش کے بعد آخراے سر تسلیم خم کرنا پڑا اور وہ معافی مانگنے کے لیے ٹاٹ کا لباس پہن کر جاڑے کی ایک برف بار رات کو پوپ کے آستانہ عالیہ کے سامنے پہروں کھڑا ٹھہرتا رہا جب کہیں نائب خدا کا دل پیچھا۔ اپنے وسیع اختیارات سے پوپ اور پادریوں نے بے شمار مالی فائدے اٹھائے۔ سلاطین و امراء خانقاہوں اور کلیسیا سے سیر حاصل اطلاق وقف کرتے

تھے جس سے مقتدایان مذہب مالا مال ہو گئے۔ ازمنہ وسطیٰ کے پادریوں میں بڑے بڑے جاگیردار بھی تھے۔ پردہتوں اور برہمنوں کی طرح پاپائے روم نے حصول زروئیم کے عجیب و غریب طریقے وضع کیے جن میں سے ایک یہ تھا کہ وہ رؤسا کے ہاتھوں شفاعت مانگے بچا کرتے تھے۔ کسی رئیس کے تابوت میں پوپ کی طرف سے شفاعت نامہ لکھ کر رکھ دیا جاتا تھا کہ عذاب کے فرشتے اس سے تعرض نہ کریں یہ ہمارا خاص آدمی ہے۔ لہٰذا قرآن نے اس کا رد ہمارے خلاف آواز اٹھائی تھی اور اصلاح کلیسیا کی تحریک کا آغاز ہوا تھا۔

اسلام میں کلیسیائے روم کی قسم کا کوئی ادارہ نہیں تھا۔ نہ برہمنوں اور پردہتوں کی طرح پیشہ ور مقتدیان مذہب کا کوئی وجود تھا۔ کوئی بھی پڑھا لکھا مسلمان رسوم عبادت انجام دے سکتا تھا۔ لیکن بنو امیہ کے برسر اقتدار آ جانے سے یہ صورت حالات بدل گئی۔ بنو امیہ نے بزور شمشیر اپنی سلطنت قائم کی تھی اس لیے ان کے خلاف بغاوتیں ہوئیں۔ اپنے اقتدار کو قائم رکھنے کے لیے شاہان ایران و روم کی طرح بنو امیہ کو ایسے عاملوں کی ضرورت محسوس ہوئی جو ان کے استبداد کا ٹھکانہ ہی جواز پیش کر کے عوام کو مطمئن کر سکیں۔ چنانچہ علماء کی ایک جماعت نے جو مرجعہ کہلاتے تھے بنو امیہ کا ساتھ دیا اور جبر مطلق کا مسئلہ پھیلا دیا۔ یعنی جو کچھ ہوتا ہے خدا کی جانب سے ہوتا ہے انسان مجبور محض ہے، بنو امیہ کے قلوب میں مشیت الہی کا رفرما ہے۔ لہٰذا جو شخص ان کی مخالفت کرے گا وہ گویا مشیت الہی کے خلاف سرکشی کا مرتکب ہوگا۔ نیز جو مسلمان زبان سے توحید و رسالت کا قائل ہے وہ مومن و ناجی ہے خواہ اس کے اعمال کیسے ہی برے کیوں نہ ہوں۔ ان دلائل سے بنو امیہ کے استبداد کا جواز پیش کرنا اور ان کے ظلم و تشدد پر پردہ ڈالنا مقصود تھا۔ اس طرح مرجعہ کی صورت میں مسلمانوں میں بھی برہمنوں اور پادریوں جیسا پیشہ ور جاہ طلب طبقہ معرض وجود میں آ گیا جو دنیوی منفعت کی خاطر شاہان وقت کے درباروں سے وابستہ ہو گیا۔

بنو عباس نے سیاست کے اصول ساسانیوں سے اخذ کیے تھے اور ایرانیوں کو اعلیٰ جہدے تفویض کیے تھے۔ ایرانی وزیروں نے نظم و نسق کے جملہ شعبوں میں شاہان ایران کے طور طریقے رائج کیے۔ اسی بنا پر جرجی زیدان دولت عباسیہ کو ساسانی طوکت ہی کی شاخ کہتا ہے۔ طحسین نے لکھا ہے: <sup>1</sup>

”عباسیوں کے دور میں سیاست اسلامیہ کا اکثر حصہ ساسانی حکومت

کی عکس تصویر تھا۔ خلفائے عباسیہ اگرچہ عرب تھے اور بہت سی قوی اور دینی باتوں کی خاص طور سے حفاظت کرتے تھے لیکن سیاست میں اہل عرب کا ماضی روشن نہیں ہے بلکہ وہ حکومت کے طور طریقہ سے بالکل ناواقف تھے۔ تیسری صدی میں تمام وزراء عباسیہ ایرانی تھے اور انہوں نے اپنے رسوم و عادات کو اسلامی سلطنت میں منتقل کر دیا۔ اسی طرح بعض مستعرب ایرانیوں نے ایرانی امثال و حکم کا ترجمہ عربی زبان میں کیا اور وزراء کی حمایت سے ان کو دنیائے اسلام میں پھیلا دیا یہاں تک کہ وہ تمام سیاسی طریقوں کے اصول بن گئیں۔“

ہمارے نقطہ نظر سے اہم بات یہ ہے کہ ساسانیوں کے عہد حکومت میں ریاست اور مذہب کا اتحاد کامل موجود تھا۔ بادشاہ تخت و تاج کی تعویذ کے لیے موبدوں کی معاونت اور خیر سگالی کو ضروری سمجھتے تھے۔ بادشاہوں کے خیال میں سیاسی غلبہ قائم رکھنے کے لیے رعایا کے ذہن و قلب پر تصرف کرنا بھی لازم ہے تاکہ عوام شایع فرائض کو احکام خداوندی سمجھ کر بلا چون و چرا ان کی تعمیل کریں اور شاہ وقت کے خلاف بغاوت کرنے والے کو جہاد عامی خیال کریں۔ دولت ساسانیہ کے بانی اردشیر بابکاں نے اپنے بیٹے کو وصیت کی تھی:

”تخت اور معبد کو کبھی بھی ایک دوسرے سے جدا نہ ہونے دینا۔“

بنو عباس نے ریاست اور مذہب کے اتحاد کے اس نظریے کو من و عن قبول کر لیا اور دینی سیادت و دنیوی امارت کے جامع بن گئے۔ قان کریر<sup>1</sup> لکھتے ہیں:

”ریاست اور مذہب کے بارے میں ایرانی نظریے نے خلافت بغداد کے دور میں اسلامی صورت اختیار کر لی جو آج بھی باقی و برقرار ہے یہ ایرانی چھاپ مذہب اسلام اور اسلامی روایات پر ہی نہیں بلکہ تمام اسلامی تمدن پر دکھائی دیتی ہے۔ اسلامی تمدن کا نمایاں مذہبی کردار ایرانی ہے عربی نہیں ہے۔“

اتحاد ریاست و مذہب کے اس ایرانی تصور کی اشاعت میں علماء نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ غزالی نے کہا کہ خلافت کی اساس شریعت ہے اور خلیفہ صرف بنو عباس ہی میں سے ہو سکتا ہے۔ فخری نے شاہان وقت کی مطلق العنانی کے حق میں دلائل دیے اور اسی تصور کے حوالے سے سلاطین کے استبداد کا جواز پیش کیا۔ نظام الملک طوسی نے کہا کہ سلطان رعایا کے سامنے جواب دہ نہیں ہوتا صرف خدا کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے۔



معتزلہ<sup>۱</sup> کے خیال میں خلافت کی وجوہی حیثیت شریعت پر مبنی نہیں بلکہ عقل پر مبنی ہے۔ یہ نظریہ جس سے ریاست کو مذہب سے جدا کرنا مقصود تھا، معتزلہ کے استیصال کے باعث سرسبز نہ ہو سکا۔ بہر حال بنو عباس کے زوال کے ساتھ جب سلاطین بنی یوہیہ، سلاطینہ اور خوارزم شاہیہ برسر اقتدار آئے تو انہوں نے سیاسی طاقت اور نظم و نسق کو سنبھال لیا اور خلیفہ محض مذہبی امور کا سربراہ بن کر رہ گیا۔ چنانچہ جب آخری عباسی خلیفہ نے خوارزم شاہی سلطنت کو تسلیم کرنے سے انکار کیا تو علاؤ الدین خوارزم شاہ نے اعلان کیا کہ خلیفہ کو دنیوی اقتدار کا کوئی حق نہیں پہنچتا۔ پیشہ ور علماء صدیوں سے خلافت کی آڑ میں فرض برداری کر رہے تھے۔ اس لیے خلافت عباسیہ کا خاتمہ ہوا تو انہوں نے خلافت کو عثمانی ترکوں کو منتقل کر دیا۔ مصر میں بنو فاطمہ اور اندلس میں بنو امیہ اپنی اپنی خلافت کی ذیلی بجاتے رہے اور علمائے نو سے مل کر اس ڈھونگ کے پردے میں عوام کا استحصال کرتے رہے۔

سلاطین اور معتزلیان مذہب میں بعض اوقات چپقلش کی صورت بھی پیدا ہو جاتی تھی۔ مطلق العنان بادشاہ معتزلیان مذہب کو شطرنج کے مہروں کی طرح استعمال کرنا چاہتے تھے اور معتزلیان مذہب شاہان وقت کے اقتدار میں حصہ بنانے میں کوشاں رہتے تھے۔ اس لیے دونوں میں کبھی کبھار تصادم بھی ہو جاتا تھا۔ یورپ میں احیاء العلوم اور اصلاح کلیسیا کی تحریکوں کے ساتھ مذہب رو بہ زوال ہوا تو بادشاہوں کو معتزلیان مذہب کی سرکوبی کا موقع مل گیا۔ روس کے زار پیٹر اعظم، انگلستان کے بادشاہ ہنری ہشتم اور فرانس کے شاہ لوئی چہارم نے پادریوں کا زور توڑنے کے لیے ریاست کو واضح طور پر کلیسیا سے جدا کر دیا۔ پاپائے روم کا رہا سہا وقار نیولین نے خاک میں ملا دیا۔ نیولین نے رسم تاج پوشی کے لیے روم جانے کی بجائے پوپ کو حکم دیا کہ وہ پیرس آجائے۔ پوپ ناچار پیرس آ گیا۔ تاج پوشی کی تقریب برپا ہوئی تو نیولین نے اپنے ہاتھ سے تاج شاہی اپنے سر پر رکھ لیا اور پوپ کھڑا دیکھتا رہ گیا۔ اس کے ساتھ نیولین نے احساب کلیسیا کا خاتمہ کر دیا۔ اس نے سپاہی بھیجے جنہوں نے احساب کلیسیا کے خانے پاٹ دیے اور عذاب دینے کے آلات توڑ پھوڑ کر پھینک دیئے اس کے باوجود نیولین دوسرے سلاطین کی مانند اپنے سیاسی مقاصد کی تکمیل کے لیے مذہب کے استعمال کو ضروری سمجھتا ہے۔ کہتا ہے:

”ایک غریب آدمی اس بات کو کیوں قدرتی سمجھتا ہے کہ میرے کمرے

میں آگ روشن ہے جب کہ وہ خود جاڑے میں ٹھہر رہا ہے۔ میرے  
توشہ خانے میں دس کوٹ ہیں جب کہ وہ خود تنگا ہے۔ میرے ہاں ایک وقت کا  
کھانا اس کے سارے کنبے کو ہفتہ بھر کے لیے کافی ہے۔ اس کا سبب مذہب  
ہے جو اسے بتاتا ہے کہ اگلے جہان میں وہ مجھ سے زیادہ خوشی کی زندگی  
گزارے گا۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہم کلیسیا کے دواڑے ہمیشہ کھلے رکھیں۔“

مشرق میں جلال الدین اکبر، محمد تھلق اور نادر شاہ، افشار نے پیشہ ور علماء کے تسلط کا  
خاتمہ کیا۔ عثمانی مملکت میں البتہ یہ لوگ صدیوں تک مذہب کی آڑ میں اپنے دنیوی مفادات  
کی پرورش کرتے رہے۔ تا آنکہ نوجوان ترکوں نے خلافت کی بساط لپیٹ کر اپنی قوم کو اس  
طبقہ کی ریشہ دلائلوں اور ابلہ قریبوں سے نجات دلائی۔ صلاح الدین خدا بخش لکھتے ہیں:

”خلافت کا ادارہ تین مراحل میں سے گزرا ہے۔ ابتداء میں خلیفہ  
مذہب اور حکومت کا جامع تھا۔ پھر سیاسی اور مذہبی طاقت کا مبدع سلطان  
بنا۔ آخر میں وہ مرحلہ آیا جس کی بابت ابن خلدون اور ماوردی نے کہا کہ  
امامت محض دنیوی ادارہ ہے۔ اس سے پہلے مصطفیٰ کمال پاشا نے 3 مارچ  
1924ء کو خلافت کی تنسیخ کر کے کسی مغربی رواج کو نہیں اپنایا بلکہ اسلامی دنیا  
میں کے آخری رجحان کی ترجمانی کی تھی۔“

عثمانی خلافت کے ساتھ ریاست اور مذہب (خالدہ ادیب خانم نے ”ریاست اور  
کلیسیا“ کی بجائے ”ریاست اور مسجد“ کی اصطلاح وضع کی تھی) کو واضح طور پر ایک  
دوسرے سے جدا کر دیا گیا۔ نوجوان ترکوں نے اطالیہ کے ضابطہ فوجداری، سوئٹزر لینڈ کے  
سول قوانین اور جرمنی کے تجارتی قواعد اپنے یہاں نافذ کر دیئے۔ پیشہ ور ملاؤں کا خاتمہ کر  
دیا اور پردے اور کثرت ازدواج کو ممنوع قرار دیا۔ خلافت کی تنسیخ پر پیشہ ور ملاؤں کے  
حلیے میں کھرام بچ گیا کیوں کہ اس اقدام سے ان کی خصوصی حیثیت بھی ختم ہو گئی تھی۔

جیسا کہ ذکر آچکا ہے مغربی ممالک میں ریاست اور کلیسیا میں واضح طور پر تفریق  
کر دی گئی ہے اور پادریوں کا امور مملکت سے کوئی واسطہ نہیں رہا لیکن اسلامی ممالک میں  
مقتدایان مذہب اقتدار میں حصہ بنانے کے لیے بدستور ہاتھ پاؤں مار رہے ہیں اور اس  
مقصد کے لیے جاگیرداروں اور سرمایہ داروں سے گٹھ جوڑ کر رہے ہیں۔ انہیں مرجعیت کی  
تمنا چین سے نہیں بیٹھنے دیتی اور وہ اس زمانے کو یاد کر کے آہیں بھرتے ہیں۔ جب عوام

تو ایک طرف رہے سلاطین و امراء بھی ان کی چٹن آبرو کی تاب نہیں لا سکتے تھے اور ان کی ولد ہی پر ہمہ وقت کمر بستہ رہتے تھے۔ چنانچہ یہ لوگ پس ماندہ ترقی پذیر اسلامی ممالک میں ریاست اور مذہب یا سیاسیات اور مذہب کے اتحاد کا شدید سے پرچار کر رہے ہیں۔ ریاست سے ان کی مراد ایک ایسی مملکت ہے جس میں اقتدار جاگیرداروں اور اہل سرمایہ کے ہاتھوں میں ہو جن کی لوٹ کھسوٹ اور سیاسی اقتدار میں وہ حصہ بٹا سکیں۔ ریاست سے ان کا مطلب ایسی مملکت ہرگز نہیں ہے جس میں محنت کشوں کا راج ہوگا کیوں کہ محنت کشوں کا اصول تو یہ ہوگا کہ:

”جو کام کرے گا وہ کھائے گا۔“

ایسی مملکت میں طفیل خوار ملاؤں کے لیے کوئی ٹھکانہ نہیں رہے گا۔ یہی سبب ہے کہ محنت کشوں کے راج کا ذکر آئے تو یہ لوگ ”اسلام خطرے میں ہے“ کا نعرہ لگاتے ہیں جس کا مطلب فی الاصل یہ ہے کہ ان کے ذاتی و دنیوی مفادات خطرے میں ہیں جن کی پرورش وہ اسلام کے نام پر کرتے رہے ہیں۔ اسلام کو سب سے بڑا خطرہ خود ان پیشہ ور ملاؤں اور دین فروشوں سے ہے جنہوں نے اپنی دکان آرائی کی خاطر اسلام کو بہتر فرقوں میں تقسیم کر کے اس کی انتہائی روح کا خاتمہ کر دیا ہے۔

فی زمانہ اکثر اسلامی ممالک میں مذہب عملاً ریاست سے جدا ہو چکا ہے اور مذہبی فرائض و شعائر کی پابندی کو افراد کے ضمیر اور صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور جہاد کی پابندی حکومت کی جانب سے نہیں کرائی جاتی۔ اکثر اسلامی ملکوں میں مغرب سے اخذ کیے ہوئے فوجداری کے ضابطے اور سول قوانین نافذ کر دیئے گئے ہیں، جو پیشتر روغن لاء پر مبنی ہیں۔ مقتدایان مذہب میں گزشتہ صدی سے یہ بحث جاری ہے کہ اسلام کے فقہی قوانین ناقابل تسمیر ہیں یا زمانے کے تقاضوں کے تحت ان میں رد و بدل کیا جا سکتا ہے۔ 1930ء میں تیونس کے طاہر الحداد نے لکھا کہ قرآن کے ایسے قوانین جن کا تعلق معاشرے اور عمران سے ہے قطعی اٹل نہیں ہیں بلکہ سیاسی و معاشی احوال و ظروف کے بدلنے کے ساتھ ساتھ ان میں ترمیم کی جاسکتی ہے۔ ضیاء گوکلپ نے جس کے افکار نے نوجوان ترکوں کو متاثر کیا تھا، کہا کہ جب تک ترکوں کو جاگیرداروں اور ملاؤں سے نجات نہیں دلائی جائے گی وہ کبھی بھی ترقی کی راہ پر گامزن نہیں ہو سکیں گے۔ اس کا نظریہ یہ تھا کہ مذہب عہد و معبود کے نام ذاتی رشتے کا نام ہے۔ اس کے علاوہ تمام مذہبی امور کا جواز

معاشرتی شعور میں تلاش کرنا انہی ہے۔ ہندوستان میں سرسید احمد خاں نے لکھا: 1۔  
 ”قدیم اصول یہ ہے کہ مذہب روحانی اور جسمانی یعنی دینی و دنیوی کاموں سے  
 متعلق ہے۔ جدید اصول یہ ہے کہ مذہب صرف روحانی کاموں سے متعلق ہے۔“  
 سرسید کے ایک دفعہ ملوی چراغ علی نے بھی اس موضوع پر قلم اٹھایا تھا۔ وہ لکھتے ہیں: 2۔  
 ”قرآن ہمیں تمدنی و سیاسی قانون نہیں سکھاتا۔ اس میں شک نہیں کہ بعض  
 امور سول اور پولیٹیکل لا کے متعلق بیان کیے گئے ہیں لیکن یہ وہ مسائل ہیں جن کا  
 اس زمانے میں نہایت خراب استعمال کیا گیا تھا۔ قرآن نے غیر مسلم اور بدوی  
 عربوں سے ان کے ضعف اور خامی کی بنا پر بعض سول اور سوشل امور میں چند  
 مناسب معقول اور بے ضرر رعایتیں بھی کی ہیں لیکن جب ان کی حالت سدھری  
 اور وحشیانہ حالت سے نکل کر اعلیٰ اور ترقی یافتہ مدارج پر پہنچے تو یہ رعایتیں بھی  
 ممنوع ہو گئیں۔ احکام اخلاق تاریخی امور و قصص اور پیش گوئیوں کے علاوہ  
 قرآن کے قانون اور عدالتی اصول کی تشریح کے لیے الفاظ اور جملے اور ان کے  
 طرق استعمال مفصلہ ذیل چار حصوں میں تقسیم کیے گئے:

#### 1۔ الفاظ 2۔ جملے

#### 3۔ لفظوں اور جملوں کا استعمال 4۔ طریق استدلال

اس سے ظاہر ہو گا کہ یہ دو سو آیات قرآنی سول لاء کے متعلق کوئی  
 خاص تعلیم یا محکم قواعد نہیں ہیں۔“

مختصر یہ کہ قرآن سیاسی قوانین میں مداخلت نہیں کرتا اور نہ اس نے سول لاء کے  
 متعلق کوئی خاص قواعد وضع کیے ہیں۔ قرآن ہمیں بذریعہ وحی کے مذہبی اصول اور اخلاق  
 کے عام عقائد سکھاتا ہے۔

1926ء میں شیخ محمد عبدہ کے ایک شاگرد علی عبدالرزاق نے مذہبی اور سول امور کو  
 ایک دوسرے سے جدا کرنے کی تجویز پیش کی اور کہا کہ:

”اسلام کے تمام احکام صرف مذہبی ضابطے پر مشتمل ہیں جن کا  
 تعلق تمام تر عبادت الہی اور نوع انسان کی فلاح و بہبود سے ہے، اس کے  
 سوا کچھ نہیں۔ باقی رہے شہری قوانین وہ انسانوں پر چھوڑ دیئے گئے ہیں



تاکہ وہ انہیں اپنے علم اور تجربے کے مطابق آگے بڑھاتے جائیں۔  
اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا: ۱۔

”دین اسلام میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو مسلمانوں کو اس نظام  
کہنے کو ناہود کر دینے سے روکتی ہو جس نے ان کو عدت دراز سے محکوم و عاجز بنا  
رکھا ہے۔ وہ آزاد ہیں کہ اپنی سلطنت کے قواعد اور اپنی حکومت کے نظام کو  
ان تازہ ترین نتائج فکر کی بنا پر تعمیر کریں جو انسانوں کے ذہنوں نے  
دریافت کیے ہیں اور ان یقینی اصولوں پر عمل کریں جن کو قوموں کے تجربات  
نے بہترین اصول حکمت قرار دیا ہے۔“

سوال یہ ہے کہ ریاست کو مذہب سے جدا کرنے اور مذہب کو عہد اور معبود کے مابین شخصی  
رشتہ قرار دینے کے بعد مسلمان کون سا نظام مملکت اپنائیں جو انہیں صدیوں کی زیوں حالی،  
پسماندگی، جمود فکر و عمل اور استحصال سے نجات دلا سکے۔ فی زمانہ اکثر اسلامی ممالک میں  
بادشاہت کا خاتمہ کر دیا گیا ہے۔ عوام کا بڑھتا ہوا سیاسی شعور بادشاہوں کو روڈ کر چکا ہے۔ دو  
چار بادشاہ جو کہیں کہیں دکھائی دے رہے ہیں وہ بھی چند برسوں کے مہمان ہیں۔ جن ملکوں  
سے بادشاہ رخصت ہو گئے ہیں وہاں عام طور سے مغربی وضع کی پارلیمانی جمہوریت کو رواج  
دیا جا رہا ہے۔ لیکن اس نوع کی جمہوریت سے اصلاح احوال ممکن نہیں ہے کیوں کہ ایک تو  
جمہوریت کے نام پر ظلم و نسق کے شیعوں اور قانون ساز اداروں پر جاگیرداروں اور سرمایہ  
داروں کا تسلط قائم ہو گیا ہے اور وہ عوام کا بدستور معاشی استحصال کر رہے ہیں۔ دوسرے مسلم  
اقوام صدیوں سے آمریت کی عادی ہو چکی ہیں۔ لہذا پارلیمانی جمہوریت ان کے حراج عقلی  
کے ناموافق ہے۔ ان حالات میں خلافت اور بادشاہت کے خاتمے کے بعد محنت کشوں کی  
آمریت ہی مسلم عوام کو جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کے استحصال سے نجات دلا سکتی ہے۔  
یاد رہے کہ محنت کشوں کی آمریت ہی اصل جمہوریت بھی ہے کیوں کہ اس میں زمام اختیار  
کسانوں اور مزدوروں کے اپنے ہاتھوں میں ہوتی ہے اور وہ ہر قسم کے استحصال کا قطعی طور پر  
خاتمہ کر دیتے ہیں۔ جب تک عالم اسلام میں استحصال کا خاتمہ کر کے معاشرے کو معاشی  
عدل و انصاف کی بنیادوں پر از سر نو تعمیر نہیں کیا جائے گا، مل اسلامیہ ترقی کی راہ پر گامزن  
نہیں ہو سکیں گی نہ اقوام عالم کی صف میں اپنا کھویا ہوا مقام حاصل کر سکیں گی۔

۱۔ اسلام اور تحریک تجدید مصر میں۔ چارلس سی آدم۔ ترجمہ عبد المجید سالک

## اصطلاحات

Humanism	انسان دوستی	Monism	احدیت/ادویت
Individuality	انفرادیت	Ethics	اخلاقیات
Esotericism	باطنیت	Perception	ادراک
Baptism	بپتسمہ	Will	ارادہ
Patriarchal System	پدری نظام	Voluntarism	ارادیت
Trinity	ثلیث	Evolutionism	ارتقاءیت
Empiricism	تجربیت پسندی	Emergent Evolutionism	ارتقاءئے بروزی
Concept	تحریر	Middle Ages	ازمنہ وسطی
Embodiment	جسم	Nominalism	اسمیت
Emanation	نقلی	Socialism	اشتراکیت
Renaissance	تحریک احیائے علوم	Communism	اشتمالیت
Psychoanalysis	تحلیل نفسی	Aristocracy	اشرافیت
Katharsis	تطہیر نفس	Illumination	اشراق
Civilization	تمدن	Illuminists	اشراقین
Culture	تہذیب	Logos	آفاقی ذہن
Absolute Determinism	جبر مطلق	Theology	الہیات
Free Will and Determinism	جبر و قدر	Ideas	امثال

Determinism	جبریت	Supreme Ego	اٹائے کیر
Dialectics	جدلیات	Ego	انیت/خودی
Dialectical Materialism	جدلیات مادیت	Animism	انتساب ارواح
Divinity	یزدانیت	Continuity	جریان/تسلل
Time	زمان	Leap	جست
Immanent	ساری	Elan Vital	جوشش حیات
Imperialism	سامراج/استعمار	Sensations	حیات
Immanence	سریان	Reality	حقیقت
Mysticism	سرنیت	Realism	حقیقت پسندی
Orphic Cult	عارفی مت	Supreme Reality	حقیقت کبریٰ
Reason	عقل استدلالی	Immanence	حلول/سریان
Active Soul	عقل فعال	Biology	حیاتیات
Rational Idealism	عقلیاتی مثالیّت	Vitalism	حیاتیّت
Rationalism	عقلیت	Enlightenment	خرد افروزی
Geologists	علم طبقات الارض	Anti Rational Attitude	خرد دشمنی
Anatomy	علم تشریح الابدان	Self Consciousness	خود شعوری
Anthropology	علم الانسان	Cyclic	دولابی
Scholasticism	علم الکلام	Dualism	دوئی
Arche Types	عمود اصلہ	Absolute Being	ذات مطلق
Teleology	غایتیت	Optimism	رجائیت
Teleological Idealism	غائی مثالیّت	Mood	رنگ حراج
Pan Psychism	ہمد روحیت	Spiritualism	روحانیت
Cynicism	یاسیت/توہمت	Stoics	رواقین
Ice Age	یخ کا زمانہ	Romanticism	رومانیت



Conditioned Reflex	مقادیرِ مجمل	Free Willist	قابلِ اختیار
Object	معرض	Individualism	فردیت
Objectivity	معرضیت	Fallacy	فکری مغالطہ
Kingship	ملوکیت	A Magna Carta	قرطاسِ اعظم
Logical Positivism	منطقی ايجابية	Polygamy	کثرتِ ازدواج
Existent	موجود	Pluralism	کثرتِ پسندی
Existence	موجودگی	Cynicism	کلہیت
Existentialism	موجودیت	Encyclopaedists	قاموسی
Subject	موضوع	Metaphysics	ما بعد الطبیعات
Subjectivism	موضوعیت	Matriarchal Order	مادری نظام
Subjective Idealism	موضوعی مثالیات	Supernatural	ما فوق الطبع
Mechanism	میکانکیت	Transcendent	مادرائی
Pragmatism	مناجحت	Transcendentalism	مادرائیت
Theory of Relativity	نظریہ اضافیت	Idealism	مثالیات
Quantum Theory	نظریہ مقادیرِ عنصری	Absolute Idealism	مثالیاتِ مطلق
Neo-Platonism	نواشر اقیقہ / نوافلاطونیت	Idealistic Dialectics	مثالی جدلیات
Realism	واقعیت پسندی	Superme Idea	خصلِ اعلیٰ
Being	وجود	Pure Duration	مردہ محض
Philosophy of Being	وجودیت	Geometry	مساحت
Unit of Being	وحدتِ الوجود	Conditioned	مقادیر



# سید علی عباس جلاپوری کی فکری کتابیں

مقالات جلاپوری

رسوم اقوام

خرد نامہ جلاپوری

جشنیاتی مطالعے

عام فکری مطالعے

تاریخ کا نیا موڑ

روایات تمدن قدیم

روح عصر

کائنات اور انسان

اقبال کا علم کلام

مقامات وارث شاہ

روایات فلسفہ

وحدت الوجود تے پنجابی شاعری

سید گلچین

Jurat-e-Tehqiq